DUMITRU GHIŞE

DIMENSIUNI UMANE

e s e u r i

EDITURA EMINESCU

Bucureşti, 1979

Cînd, în secolul trecut, Hegel îşi construise sistemul său filozofic, se aşezase ultima cărămidă conceptuală la un mare

edificiu speculativ. Grandoarea acestei construcţii era, de fapt, cîntecul de lebădă al filozofiei contemplative şi abstracte. Lua sfîrşit un anumit tip de filozofie, ţesută ca pînza de păianjen doar din interior, din însingurarea spiritului faţă de materie, care-l aşeza pe filozof într-un turn înalt de fildeş de la a cărui înălţime bănuia că se vor deschide porţile unui orizont atotcuprinzător al cunoaşterii.

„înălţimea" la care se ridicase speculaţia era o amăgire. O simţise şi Hegel. îl împingea spre aceasta marea lui descoperire, dialectica. Năzuind mereu spre concret, spre concretul logic — căci acesta este sîmbu- rele conceptului la Hegel — construcţia sistemului său speculativ, din ce în ce mai înaltă, îl depărta, în fond, de real şi de realitate, făcîndu-1 să plutească spre ceea ce el însuşi numea „ceaţa nordică" !

Prin gîndirea lui Marx, filozofia a început să străbată alte căi în explicarea şi înţelegerea lumii. înălţimea gîndului nu mai este rezultatul unei construcţii conceptuale „pure", desprinse de materie, de lumea obiectivă, naturală şi socială, ci al scufundării în această
lume. Pentru Marx, orizontul cunoaşterii se deschide nu căţărîndu-te în turnul de fildeş al gîndului, ci co- borînd, cu lumina raţiunii, adine, în interstiţiile materiei. Acesta este, în fond, drumul ştiinţei. E drumul dialecticii. Teoria nu mai e de conceput în afara practicii şi a acţiunii, după cum filozofia nu mai poate fi desprinsă de legăturile ei firești cu ştiinţa. Forţa silogismului e condiţionată de adîncimea de la care vine din real,

aşa după cum zborul omului în cosmos a fost posibil prin pătrunderea în atom. S-a schimbat şi filozoful. El nu mai este un sihastru ci un peregrin neobosit şi iscoditor al lumii, un om printre oameni.

Aceasta îmi pare a fi întreaga evoluţie a gîndirii filozofice moderne şi contemporane de după Marx, de la pozitivism pînă la pragmatism, de la personalism la existenţialism sau neoraţionalism. Idealismul contemporan, de la Marx încoace, indiferent de formele pe care le primeşte, indiferent de pistele pe care rătăceşte, este mînat şi el de nostalgia pentru concret, de tentaţia îmbrăţişării realului, chiar atunci cînd, apro- piindu-se de ceea ce este designat îndeobşte prin conceptul de „existenţă", cantonează în interioritate, în „trăit".

Desigur, această nostalgie, această năzuinţă e departe de a se şi împlini: realul căutat de idealism se dovedeşte a avea alte determinaţii decît cele pe care le descoperă ştiinţa. N-a dispărut din cîmpul reflexiei filozofice nici deprinderea mai veche de a croşeta concepte goale, de a te retrage în spaţiul „pur" al spiritului. Arhetipismul ideilor de tip platonic, apriorismul conceptelor de sorginte kantiană sau coloratura puternic subiectivă a acestora pot fi regăsite, adesea, într-o formă sau alta în demersurile filozofiei contemporane. Tratarea abstract-speculativă a lumii n-a dispărut şi, aşa cum arată Lenin cu temei, rădăcinile

acestui rău al spiritului sînt nu de puţine ori înfipte adînc chiar în procesul cunoaşterii, în iluzia gîndirii *I* că, odată ce s-a ivit şi merge pe propriile-i picioare, îşi este suficientă sieşi.

De acest rău al spiritului, într-o perioadă nu prea îndepărtată, a fost contaminată şi gîndirea filozofică materialist-dialectică şi istorică din ţara noastră. S-a putut crede că masticarea cîtorva teze considerate intangibile îi pot asigura filozofiei o nutriţie satisfăcătoare. Lipsa de calciu şi de săruri n-a putut duce decît la simptomele anemiei. Autosatisfăcută de conceptele pe care şi le cristalizase la un moment dat, crampo- nîndu-se de *statu-quo*-ul sacrosanct al acestora, gîndirea nu putea să nu sfîrşească în braţele sterile ale dogmatismului, să nu eşueze, în directă proporţionali- tate

cu osificarea sa, într-o adevărată mistică a conceptului. O asemenea situaţie, trebuie să recunoaştem, era mai mult decît nocivă : între obiectul de cunoscut şi subiectul cunoscător se instala un ecran opac, constituit din concepte îmbătrînite sau chiar moarte, care deformau totul, împiedicînd ca lumea să poată fi văzută aşa cum era ea.

Este marele merit al partidului nostru, al secretarului său general, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, de a fi curmat la timp această stare de lucruri, de a fi readus reflexia filozofică în matca ei firească, de a fi repus în drepturile ei legitime dialectica generalului şi a particularului, restituind filozofiei marxiste din ţara noastră atributul ei inalienabil de investigatoare a realităţii obiective. I-a fost redată astfel forţa ei *creatoare*, caracterul ei viu, capacitatea de a fi metodă flexibilă şi pătrunzătoare în real. în toate documentele partidului nostru începînd cu Congresul al IX-lea, în cu- vîntările tovarăşului Nicolae Ceauşescu, cercetătorii din domeniul ştiinţelor sociale găsesc îndemnul stăruitor de

a se apleca asupra vieţii, de a face din filozofie un instrument de cercetare şi generalizare a experienţei noastre politice, sociale şi culturale, de a lega mai strîns filozofia de viaţă, de ştiinţă şi acţiune.

Viaţa filozofică — în consonanţă cu dezvoltarea întregii culturi — a cunoscut şi ea impulsuri noi, legate în mod direct de critica deschisă şi îndreptăţită făcută tendinţelor dogmatice, manifestărilor de rigiditate şi osificare a gîndirii, obstacolelor frenatoare.

Treptat, treptat, caracterul livresc şi speculativ al filozofiei a cedat locul unei reflexii creatoare, unei gîn- diri ancorate din ce în ce mai mult în viaţă. S-a înfăptuit în tot mai bună măsură indicaţia programului ideologic al partidului cu privire la legarea mai strînsă a teoriei de practică. Concepţia Partidului Comunist Român cu privire la conţinutul şi direcţia dezvoltării epocii noastre, determinarea ştiinţifică a conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată, adîncirea şi perfecţionarea

continuă a democrației socialiste, creșterea rolului partidului și dinamica funcțiilor statului în actuala etapă, organizarea și perfecționarea conducerii științifice a societății socialiste, evidențierea rolului națiunii în socialism, a locului și rolului sporit al activității ideologice și cultural-educative, programul formării și dezvoltării eticii și echității socialiste, natura contradicțiilor în socialism și dialectica rezolvării lor, reprezintă numai cîteva din aspectele unei ample activități teoretice desfășurată de partid și care au dat un nou impuls, au îmbogățit și înnoit în profunzime conținutul disciplinelor filozofice.

Drept rezultat al cercetării efectuate în ultimii ani au apărut, în domeniul filozofiei, un mare număr de cărți, monografii, studii, eseuri, cursuri și tratate care aduc o contribuție însemnată la dezbaterea problemelor de materialism dialectic și istoric, de ontologie, epistemologie, de etică, estetică etc., care reprezintă dezvoltări originale în cadrul unor discipline filozofice sau al unor capitole speciale cum sînt antropologia filozofică, teoria valorilor, teoria culturii, praxiologia, metodologia și logica științei.

Ca urmare a unei munci stăruitoare de reevaluare critică a moștenirii filozofice românești avem, astăzi,
o reprezentare mai exactă și mai nuanțată a tradițiilor progresiste, a trecutului nostru filozofic. într-un climat propice dezvoltării unei gîndiri creatoare, neîngrădită de prejudecăți și tabuuri, călăuzită doar de impulsul cunoașterii, al descoperirii adevărului, gîndirea filozofică românească trăiește astăzi un puternic freamăt creator, reînnodînd, de pe poziții critice, un fructuos dialog cu filozofia din celelalte țări europene sau din alte continente. Explozia informațională a lumii contemporane oferă materie primă pentru o nouă și adîn- cită reflexie filozofică asupra omului, a raporturilor sale cu lumea naturală și socială din care face parte, față în față cu el însuși, cu semenii săi, sau cu infinitatea universului.

Spunînd toate acestea, e departe de mine gîndul de a considera că în filozofia românească din zilele noastre ar exista

numai plinuri sau numai pagini colorate toz. Un examen critic atent ar fi în măsură să evidenţieze numeroase inegalităţi valorice în producţia filozofică ; n-a dispărut cu totul caracterul speculativ al unor lucrări, după cum unele tendinţe tehniciste şi des- criptiviste nu reprezintă decît tot atîtea deficite de substanţă.^ Existenţa unor tendinţe scientiste, de nuanţă pozitivistă diminuează, de asemenea, forţa combativă, revoluţionară a discursului filozofic. în sfera cercetării filozofice au rămas numeroase zone neacoperite ; investigarea altora se face superficial, fără îndrăzneală creatoare. Chiar într-unul din compartimentele cele mai fierbinţi ale vieţii ideilor — în domeniul filozofiei sociale — rutina îşi spune încă un cuvînt păgubitor.

Dar, în ciuda acestor neîmpliniri, pentru noi toţi este limpede că teoria a încetat pentru totdeauna de a mai fi o entitate situată deasupra vieţii, ea devenind un instrument activ al practicii sociale, revoluţionare.

Iată de ce avem convingerea de neclintit că singura şansă de a spune ceva nou, de a face din filozofie un instrument teoretic cu valoare explicativă şi aplicativă, într-un cuvînt, cu valoare de adevăr, stă în capacitatea acesteia de a fora tot mai adînc în exis- tenţa reală, obiectivă, de a păşi tot mai cutezător pe drumul înţelegerii lumii în care trăim, a societăţii noastre noi în plină construcţie, a procesului acestei construcţii umane, a drumului ei viitor pe treptele libertăţii, democraţiei şi umanismului, a unei civilizaţii materiale şi spirituale tot mai înalte.

La cel de-al 16-lea Congres mondial de filozofie care a avut loc în toamna anului 1968 la Diisseldorf (R. F. Germania) s-au auzit unele voci care imputau filozofiei contemporane „căderea[11] sa actuală, cădere care s-ar datora tocmai faptului că filozofia şi-a pierdut în bună măsură caracterul ei speculativ-abstract şi

— renunţînd să mai fie o interpretă a faptelor — vrea să fie o transformatoare a lor. încercînd să schimbe lumea, întrupîndu-se adică în acţiune, filozofia, se susţinea de către unii participanţi, şi-a pierdut din virtuţile ei de altă dată, din înţelepciunea pe care

şi-o dobîndise transcendînd tocmai ceea ce e lumesc şi trecător.

Un asemenea mod de a concepe filozofia şi care nu reprezintă, în fond, decît o formulă polemică la adresa uneia din cele mai importante teze formulate de Marx cu privire la filozofia lui Feuerbach (Filozofii n-au fă- cur decît să interpreteze lumea — spunea Marx — este însă vorba de a o transforma !), nu face altceva decît sâ reediteze perimate poziţii teoretice, să ridice stavile de netrecut între gîndire şi gîndit, între subiect şi obiect, între concept şi realitate. într-o asemenea poziţie teoretică se reflectă temerea dacă nu chiar spaima în faţa unei filozofii care şi-a validat forţa şi valoarea ei transformatoare într-un însemnat număr de ţări ale lumii. în faţa unor procese revoluţionare inexorabile, conservatorismul îşi caută noi forme de justificare ; în numele acestui conservatorism, al nemulţumirii faţă de cursul obiectiv, legic pe care îl parcurge societatea umană din ultima jumătate de secol, se arborează din nou steagul „purităţii" ideilor în filozofie, autonomia ei absolută faţă de politică, de ideologie sau de mişcarea socială.

Am devenit din nou pudici şi pudibonzi ? Vrem din nou să ne convingem că locul filozofiei, ca şi al poeziei şi artei în general, este undeva într-un intermundiu, într-un empireu al elitelor, dincolo de spaţiul social şi timpul istoriei ? înapoi, aşadar, în turnul de fildeş ?

Satisfacerea unor astfel de „cerinţe" s-a dovedit, chiar în timpul Congresului de la Diisseldorf, a fi o imposibilitate. Lucrările tuturor secţiilor au fost adînc ancorate în problematica socială, economică, politică şi culturală contemporană ; peste tot, Congresul a fost cîmpul unui rodnic dialog, al unor polemici, chiar aprinse, pe problemele cele mai actuale ale cunoaşterii, ale ştiinţei şi tehnicii, ale valorilor umane, ale păcii şi fericirii omeneşti. Filozofia — şi la acest din urmă Congres mondial al ei — a fost, indiferent dacă s-a vrut sau nu, un instrument de investigare al vieţii sociale şi individuale, al omului cu întregul său univers, cu întregul său cortegiu de întrebări, frămîntări şi nelinişti existenţiale.

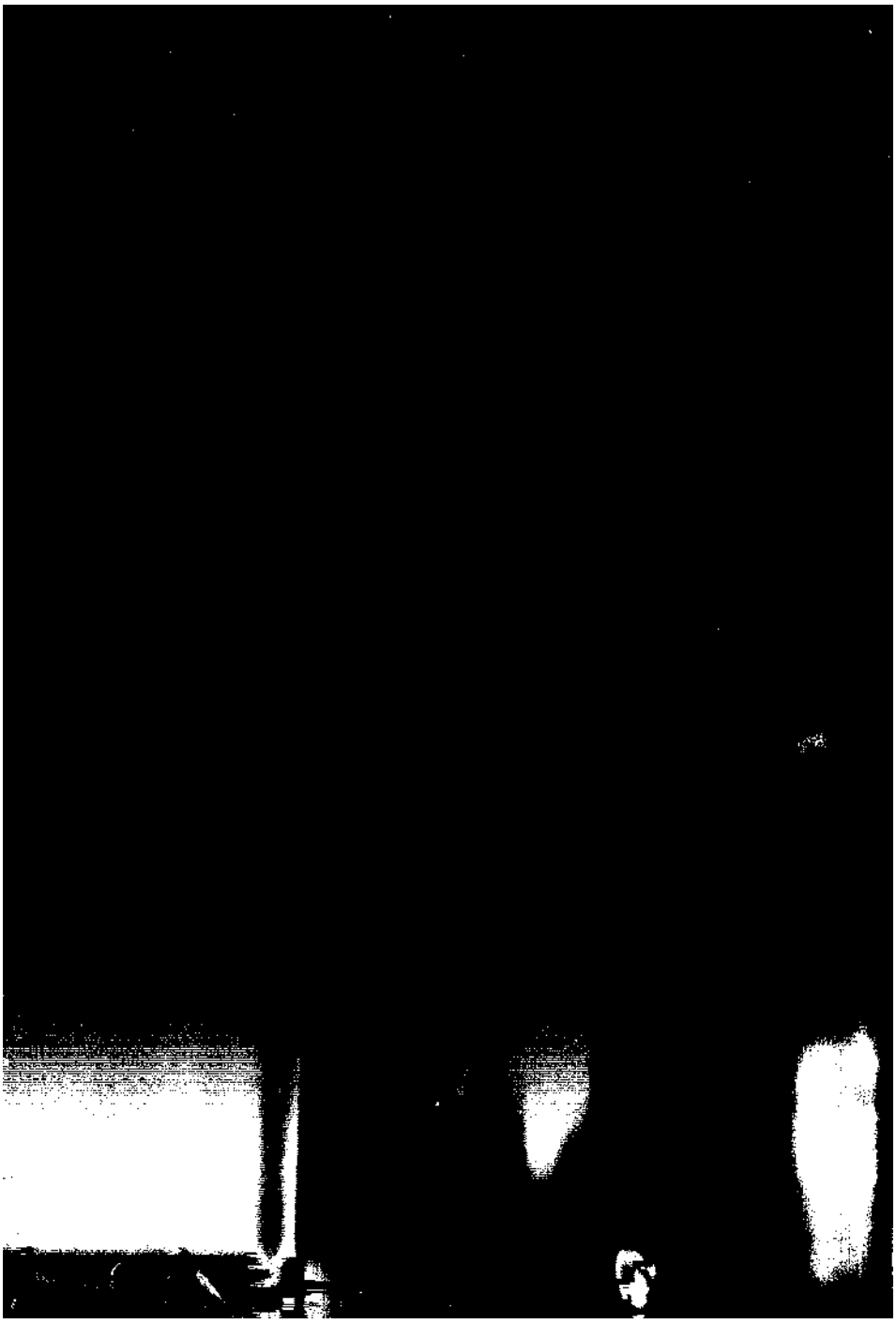
Cum era şi firesc, datorită faptului că dintre toate sistemele şi concepţiile filozofice — din antichitate şi pînă în epoca contemporană — nici unul nu a avut un asemenea impact social, nu a exercitat o influenţă atît de profundă şi eficace asupra desfăşurării istoriei contemporane, asupra vieţii politice, ideologice, morale, cultural-ştiinţifice a popoarelor cum a făcut-o materialismul dialectic şi istoric — această filozofie revoluţionară a stat în centrul discuţiilor, a fost sistemul de referinţă, nucleul în jurul căruia au gravitat toate opiniile, chiar şi cele ostile. S-a demonstrat din nou că materialismul dialectic şi istoric — aşa cum afirma mai de mult Sartre — este humusul pe care se dezvoltă toate ideile înnoitoare ale secolului nostru. De Waelhens — un cunoscut exeget şi critic al existenţialismului — spunea şi el că materialismul dialectic şi istoric, adevărat sau fals, este la ora actuală singura filozofie politică care cunoaşte exact importanţa a ceea ce afirmă, singura care înţelege să vorbească în numele faptelor, luîndu-le în considerare, singura care înţelege că nu putemdisocia politica şi istoria. Singura —spune acelaşi autor — care nu se vrea nici complet de partea intenţiilor, ceea ce ar însemna negarea condiţiei biologice a omului şi a face din stat o societate de spirite pure, desprinse de orice situaţie, nici complet de partea faptelor, ceea ce ar însemna pur şi simplu machiavelism.

Indiferent de aceste păreri, ca şi de multe altele care s-ar putea adăuga, este cert că, astăzi, ca şi altădată, în lumea filozofiei există o ascuţită luptă de idei, că această luptă îşi are rădăcini adînci în structura contradictorie economică, socială şi politică a lumii contemporane. Filozofia rămîne din această cauză un cîmp deschis şifrămîntat al luptei, un instrument eficace, cînd e bine mînuit, al transformării omului ţ,i a lumii din care acesta face parte. Nimeni, chiar dacă ar dori-o, nu se poate sustrage acestei condiţii tutelare a oricărei reflexii filozofice autentice.

Nu ştiu, deşi mi-o doresc, dacă în paginile ce urmează ale acestei cărţi am reuşit să satisfac cît de cît cerinţele acestei

condiţii tutelare. între coperţile ei sînt cuprinse o parte din reflexiile autorului asupra societăţii din care face parte, asupra omului şi a întrebărilor cu care se confruntă din ce în ce mai des, a fră- mîntărilor ce îl fac să fie, uneori trist, alteori vesel, dar întotdeauna viu atunci cînd năzuieşte spre cunoaştere şi acţiune, spre înţelegerea lucrurilor şi aşezarea lor într-o ordine mai raţională şi, de ce nu ?, mai fericită. Viaţa fiecărui individ e, în felul ei, un subiect inepuizabil. Dar construirea unei lumi noi, mai umane ? Aş fi fericit dacă printre paginile acestei cărţi cititorul va găsi măcar cîteva care să-i determine o cît de mică tresărire reală a cugetului sau a sensibilităţii proprii.

DIMENSIUNI
UMANE



UMANISMUL — „OPERĂ DESCHISĂ"

I

Unul dintre conceptele care par a fi cît se poate de limpezi şi care, din această cauză, în mod obişnuit, n-ar putea constitui obiect de dispută, este cel desemnat prin cuvîntul *umanism*. Dacă îţi întrebi un semen, oricare ar fi el, ce înţelege prin umanism, răspunsul, simplu, spontan şi ferm, este — aproape invariabil — de acelaşi tip : „oamenii să fie oameni". în limba română există un substantiv, derivat din acela de om, care exprimă o întreagă concepţie filozofică populară asupra umanismului, acela de *omenie*. E unul din cuvintele a cărui transparenţă s-a decantat de-a lungul unei existenţe multiseculare, plină de încercări dar totdeauna curată, luminată de credinţa nestrămutată în valoarea omului, a demnităţii şi libertăţii sale, în posibilităţile nelimitate de desăvîrşire ale fiinţei umane.

în Renaştere, umanismul, redescoperind valorile cu- vîntului *humanitas* utilizat de latini şi ale celui de *paideia* folosit de greci, a devenit, în opoziţie cu ideologia clericală şi feudală, o piatră de încercare a progresului social, iar definirea conţinutului conceptului a prilejuit numeroase şi interesante reflexii.

Prin opera şi ideile unor oameni de artă sau gîn- ditori ca Petrarca, Boccaccio, Pico della Mirandola,

Marsilio Ficino, Campanella, Piccolomini — în Italia, Rabelais, Ronsard, Montaigne — în Franţa, Erasmus în Olanda, Morus, Fr. Bacon, Shakespeare — în Anglia, etc., asceza medievală ca şi mistica şi fanatismul antiuman al inchiziţiei, nimicnicia şi caducitatea omului izvorîte din păcatul originar şi teoretizate de teologi au fost vestejite şi repudiate în numele unei noi concepţii despre om, fiinţă demnă şi liberă, a cărei personalitate trebuie să se dezvolte armonios şi să tindă spre o binemeritată fericire terestră. Spiritul critic şi raţionalismul modern se năşteau în lupta pentru configurarea unei noi demnităţi şi a unui nou loc sub soare al omului.

Ideile umanismului pornite din Italia au cuprins, pe rînd, aproape toate ţările europene, primind accente şi nuanţe diverse în cadrul condiţiilor istorice şi sociale, de clasă, proprii fiecăreia dintre ele. La noi, în secolul al XVI-lea, în Transilvania prin N. Olahus, mai apoi în Moldova şi Ţara Românească prin Neagoe Basarab, apar importante elemente de gîndire umanistă. Ulterior ■— în secolul XVII şi la începutul secolului următor — asistăm la apariţia unei adevărate şcoli umaniste prin cărturarii vremii, Grigore Ureche, Mi- ron Costin, Constantin Cantacuzino Stolnicul, Nicolae Milescu, Dimitrie Cantemir şi iluminiştii Şcolii ardelene (Micu, Şincai, Maior, Budai-Deleanu) etc.

Prin Cantemir, primul filozof român, apare şi raţionalismul gîndirii. Filozofia este, după el, nu numai cunoaşterea faptului, ci şi a cauzei. „Sufletul filozof
— scrie el în *Istoria ieroglifică* — nu numai cum şi ce s-au făcut, ci şi pentru ce aşa s-au făcut cercetează." Apărută la intersectarea drumurilor bătătorite de teologie şi a celor inaugurate de ştiinţa modernă, gîndirea lui Cantemir, optînd pentru teoria „dublului adevăr", jiu se poate emancipa în întregime de sub pulpana re

ligiei dar pune limite precise imixtiunii teologice şi lasă cîmp de desfăşurare cercetării ştiinţifice, acordă atenţie simţurilor şi emancipării liberei cugetări, logicii, într-un cuvînt, progresului. Filozoful român, aşa după cum arăta un cunoscut exeget al acestuia, Dan Bădarău, a fost mai progresist decît mulţi autori din timpul său care persistau în a susţine că raţiunea omenească este neputincioasă, că ea nu ne poate învăţa ceva asupra naturii adevărate a lucrurilor, că se leagă numai de aparenţe şi că există «adevăruri de credinţă» impenetrabile raţiunii, cu o valoare superioară adevărului ştiinţelor naturii.

Ţinînd seama de împrejurările în care a apărut, filozofia românească, prin Cantemir, se înscrie de la început, aşa cum pe bună dreptate considera Ath. Joja, în orizontul raţionalist de gîndire ce-i este propriu şi caracteristic poporului român.

Umanismul iluminismului românesc, avînd în centrul lui credinţa în om şi în puterile lui de emancipare, se împleteşte strîns cu însăşi mişcarea mai largă de eliberare socială şi naţională a poporului. De aceea individualismul caracteristic ideologiei renascentiste din numeroase ţări europene primeşte contururi mult mai estompate în opera corifeilor Şcolii ardelene. Prin scrisul lor plin de un cald patriotism, aceşti purtători ai ideologiei progresiste antifeudale urmăreau, ca pe un scop suprem, cucerirea egalei îndreptăţiri cu celelalte „naţiuni" şi înlăturarea stării înapoiate a poporului român prin culturalizarea şi luminarea lui. Ei pun accente apăsate pe afirmarea istoriei, originii, continuităţii şi unităţii poporului român. în felul acesta, umanismul lor s-a înscris în mai mică măsură în aria unui concept individualist, cît mai ales în matricea caldă a colectivităţii, a naţiunii în formare, a conceptului de *omenie* izvorît din înţelepciunea multiseculară a poporului.

Cum e şi firesc, universalul manifestîndu-se *în* şi *prin* particular, umanismul a luat forme distincte, specifice, proprii fiecărei ţări din perioada cunoscută generic sub numele de *Renaştere* şi care se identifică cu procesul de ascensiune al burgheziei,*cu desfăşurarea şi victoria revoluţiilor burgheze. Dacă totuşi în această varietate s-ar căuta un invariant, acesta a fost exprimat cum nu se poate mai sintetic şi mai limpede de Immanuel Kant în *Bazele metafizicii*

moravurilor : „Priveşte pe om întotdeauna ca un scop şi niciodată ca un simplu mijloc". Formula kantiană a dobîndit, pentru toţi umaniştii, o valoare metodologică, a devenit un ax de referinţă în judecarea oricărui comportament al omului faţă de om.

Acest postulat abstract al teoriei a putut însă să prindă viaţă, să se întrupeze într-o realitate palpabilă ?

Evoluţia ulterioară a societăţii capitaliste, fără a ţine seama de „metafizica moravurilor" aşa cum o văzuse Kant, scotea tot mai mult la iveală incompatibilitatea reală, obiectivă, dintre ţelurile umaniste şi modul de producţie burghez, dintre idealurile de dreptate, libertate şi egalitate promovate de burghezie la începuturile ei şi inegalitatea reală economică, politică, socială şi culturală dintre exploataţi şi exploatatori. Concepţia umanismului burghez se dovedea, în practica socială, un simplu *flatus vocis*.

Marx a fost primul care a sfîşiat vălul ce acoperea, mistificator, realităţile lumii capitaliste, lume care, deşi a reprezentat un indiscutabil progres faţă de feudalism, nu a făcut decît să înlocuiască o formă a exploa- urii prin alta, creînd, pe măsura înaintării ei istorice, „noi" condiţii de înstrăinare umană, de degradare a demnităţii şi personalităţii omului.

Prin întreaga sa operă Marx a demonstrat că în cadrul economiei capitaliste omul nu numai că nu se eliberează, nu numai că nu găseşte condiţiile dezvoltării personalităţii sale ci, dimpotrivă, este zdrobit. Datorită proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie, a diviziunii muncii, a muncii care a devenit ea însăşi marfă, lumea produselor şi a valorilor create de om nu-l mai reprezintă pe acesta. Transformîndu-se dintr-o muncă concretă într-una abstractă, fără chip, în care omul nu se mai regăseşte, munca — mărturie a puterii lui, mijloc esenţial prin care omul se obiectivează şi se identifică pe sine însuşi — s-a transformat în contrariul ei; devenind o forţă exterioară omului, aceasta îl epuizează şi-i depersonalizează, îl striveşte în loc să îl înalţe. Contradicţia fundamentală a societăţii capitaliste, dintre munca socială şi proprietatea privată asupra produselor muncii, apasă asupra „condiţiei umane" a producătorului ca un blestem ineluctabil.

Despărţit de produsul muncii sale, producătorul este frustrat şi are conştiinţa frustrării sale. Munca sa nu mai este realizarea scopurilor sale, a proiectelor sale personale. Astfel, la antipodul

celor formulate la sfîr- şitul veacului XVIII de I. Kant, omul, în munca sa, încetează de a fi om, adică cel ce-şi fixează scopuri ; el *devine mijloc,* un instrument, o unealtă vie (în antichitate sclavii erau numiţi „unelte vorbitoare") de produs mărfuri şi plusvaloare.

înstrăinarea este *deposedare*.

în toate orînduirile bazate pe proprietate privată, producătorul — respectiv proletarul în capitalism — este despărţit nu numai de produsele muncii sale, ci de însuşi *actul* muncii sale. Locul fixat muncitorului in angrenajul producţiei, tehnologia şi fluxul tehnologic, ritualul muncii, metodele de muncă nu depind de muncitor. Toate îi sînt fixate fără ca el să participe în vreun fel sau altul la determinarea lor. Ca atare, el se simte deposedat de gîndirea şi simţirea sa, de sentimentele sale, devine un robot, o anexă a maşinii, „un apendice din carne al unei maşini de oţel", după expresia lui Marx.

înstrăinarea este *depersonalizare*.

în munca umană, în conţinutul şi formele ei dintr-o anumită epocă, sînt înmagazinate cunoaşterea şi cultura tuturor generaţiilor anterioare. Cînd un om lucrează, în munca sa e prezentă întreaga activitate a generaţiilor care I-au premers; munca sa este expresia „vieţii generice" a omului, a tuturor creaţiilor acumulate de specia umană. în condiţiile proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie, toată această muncă tezaurizată a omenirii, a omenirii ca „fiinţă generică", se află în mîna unui număr limitat de indivizi care dispun de tot ceea ce geniul uman a inventat de-a lungul unor milenii de creaţie. Din această cauză se poate spune că proprietatea privată capitalistă asupra mijloacelor de producţie ca şi asupra muncii devenită marfă reprezintă forma supremă a înstrăinării. „Puterea socială devine astfel puterea privată a unei persoane private", scrie Marx în *Capitalul.* Banii devin zeul omului iar capitalul forţa lui copleşitoare, străină şi inumană.

înstrăinarea este *dezumanizare*.

Marx distinge net între obiectivare şi înstrăinare şi — aşa cum remarca un exeget marxist — dacă obiectivarea a permis omului să se ridice de la natural la uman, înstrăinarea inversează această mişcare.

II

In zilele noastre, cînd contradicţiile societăţii capitaliste s-au agravat şi mai mult, cînd alienarea umană în această societate a căpătat dimensiuni neîntîlnite, problemele umanismului au început să polarizeze din nou atenţia teoreticienilor. Reacţia e, desigur, firească, dacă ţinem seama că limpezimea de odinioară a conceptului a fost tot mai adînc tulburată de evoluţia şi impasul vieţii sociale şi individuale din ţările capitaliste.

In confruntările contemporane de idei, umanismul ocupă un loc important, putîndu-se vorbi, fără teama de a greşi, de ceea ce Paul Ricoeur numea „la que- relle de l'humanisme".

Nu este deloc întîmplător faptul că tot mai mulţi gînditori, individual sau grupaţi în diferite „şcoli", „curente", „tendinţe", sînt preocupaţi cu obstinaţie de problemele omului şi umanismului, că această problematică a intrat tot mai mult în conul de interese şi în conştiinţa filozofică contemporană. Evoluţia societăţii capitaliste din secolul XX, antiumanismul şi cinismul, ororile fascismului generate de ea, cele două războaie cu caracter mondial pe care le-a cunoscut omenirea, revoluţiile socialiste dintr-un număr tot mai mare de ţări din Europa şi alte continente, mişcarea de eliberare a ţărilor în curs de dezvoltare, revoluţia ştiinţifică şi tehnică, marile descoperiri ale cunoaşterii ca şi perspectivele legate de eliberarea energiei atomului, cursa înarmărilor şi problemele păcii şi securităţii — reprezintă tot atîţia factori fundamentali ai vieţii sociale, economice, politice şi culturale contemporane, care aşează în termeni noi condiţia umană, rosturile şi conţinutul umanismului.

în aceste împrejurări apare firească febrilitatea cu care sînt reexaminate problemele omului, locul şi rolul lui în societate, modalităţile prin care libertatea sa se inseră în nexul inextricabil al determinismului şi al evenimentelor. Antropologismul cu diversele lui tendinţe şi curente a cîştigat o asemenea popularitate în rîndurile cercetării teoretice încît tot mai numeroasele „prolegomene pentru o antropologie a viitorului" par să fi devenit o habitudine. încă în a sa *Poziţie a omului în cosmos,* Max Scheler considera că toate problemele cardinale ale filozofiei ar putea fi, în fond, reduse la una singură : „Ce este omul şi ce loc, ce poziţie metafizică ocupă el în

structura generală a existenţei, a lumii şi a lui Dumnezeu !“ La începutul secolului, F. C. Schiller, unul dintre fondatorii pragmatismului, îşi considera propria-i gîndire a fi un umanism. în zilele noastre Sartre îşi numeşte şi el existenţialismul un umanism. în lucrarea sa *Kant und das Problem der Metaphysik,* Heidegger constată că deşi niciodată n-au existat atîtea cunoştinţe despre om, nici o epocă nu a ştiut aşa de puţin ce este omul, ca epoca actuală ; niciodată „omul nu a constituit în aşa măsură o problemă, ca în epoca noastră !“

Reprezentanţii aşa-numitei Şcoli de la Frankfurt (Adorno, Marcuse, Horkheimer, Habermas ş.a.) îşi consacră aproape în exclusivitate activitatea teoretică în jurul problematicii umane şi implicit a umanismului, în *L'homme pour lui-meme,* E. Fromm, unul din reprezentanţii de seamă ai amintitei şcoli, mărturiseşte că dacă, în epoca noastră, există o problemă specifică şi care se află în miezul tuturor celorlalte, aceasta este, neîndoielnic, problema omului.

Care sînt însă împrejurările care produc o atare îngrijorare legată de om şi destinul său ? în fond, numeroşi ideologi burghezi consideră că societatea ca- piialisiă contemporană, cu totul alta decît cea pe care
o descrisese Marx, este capabilă să-şi rezolve problemele, satisfăcînd în grad tot mai înalt necesităţile materiale şi spirituale ale omului. Pornind de la constatarea abundenţei de produse în societăţile capitaliste dezvoltate, de la efectele considerabile pe care le are revoluţia ştiinţifică şi tehnică asupra productivităţii muncii, numeroşi ideologi burghezi consideră că, în sfîrşit, a fost găsit panaceul universal al tuturor contradicţiilor şi neajunsurilor sociale. Doctrinele tehnocratice ale „societăţii industriale" sau „post-industriale“, teoriile convergenţei sau ale statului bunăstării generale încearcă să acrediteze ideea că progresul tehnic, revoluţia ştiinţifico-tehnică determină, prin ea însăşi, o integrare a salariaţilor în general, a clasei muncitoare în special în sistemul economic şi social-politic al capitalismului şi o modificare calitativă a progresului social care exclude alternativa socialismului.

Astfel se produce trecerea de la concepţia clasică a liberalilor despre stat, caracterizată ironic de F. La- salle prin expresia „statul ca paznic de noapte", adică un aparat destinat să garanteze proprietatea privată şi liniştea burghezului, la concepţia statului maximal, caracterizat printr-o putere concentrată, pentru justificarea necesităţii intervenţiei tot mai active a statului în domeniul privat, pînă atunci

„tabu“ în mentalitatea liberalilor şi, în acelaşi timp, o evoluţie spre concepţii tipic imperialiste. Dar în ciuda acestor aparente mutaţii ideologice, indiferent de faptul că ele se întrupează în „teoria managerilor", a „societăţii tehnotro- nice", a „noului stat industrial" sau al „statului abundenţei", concluziile spre care conduc aceste teorii nu reprezintă decît o reeditare a concepţiilor mai vechi, combătute de Marx, după care statul este un instrument de „armonizare" a intereselor sociale. In fond, între „cîinele de pază" al proprietăţii particulare şi cel care păzeşte interesele monopolurilor diferenţa este de grad, nu de esenţă.

Nu puţini sînt însă gînditorii din ţările capitaliste care, fără a fi adepţii lui Marx, dezvăluie — cu luciditate şi aciditate — defectele grave, de sistem, ale capitalismului, consecinţele nefaste pe care această societate, nu numai de consum ci şi consumată din punct de vedere istoric, le are asupra marii majorităţi a membrilor ei.

în lucrările sale din ultima perioadă a vieţii *(Omni unidimensional* — 1964 ; *Toleranţa represivă* — 1965 ; *Sfîrşitul utopiei* — 1967 ; *Eseu despre eliberare* — 1969 ; *Contrarevoluţie şi revoltă* — 1972 ; *Măsurători ale timpului* — 1975), ca şi în alte scrieri, pornind de la analiza societăţii industriale avansate, H. Marcuse îşi dezvoltă „teoria critică" şi ajunge la concluzia îndreptăţită că societatea capitalistă contemporană, deşi a înlocuit adesea „formele brutale" de exploatare cu altele mai mascate, a adîncit în şi mai mare măsură alienarea, a reificat într-un grad şi mai înalt, conştiinţa, *unidimensionalitatea* umană devenind expresia cea mai concentrată a acestei alienări şi reificări. Dominaţia tehnologiei nu numai că nu a salvat omul dar, asociată cu birocratizarea societăţii, a făcut să crească presiunea sistemului asupra individului. în critica radicală, demistificatoare pe care o face capitalismului evoluat, personificat de supraabundenţa americană, Marcuse porneşte de la cîteva concepte fundamentale ale materialismului istoric: contradicţia dintre uriaşa dezvoltare a forţelor de producţie şi anacronica lor utilizare în cadrul relaţiilor de producţie capitalistă, plus-valoarea ca principal izvor de reproducţie şi, în cadrul societăţii capitaliste contemporane, intensificarea alienării umane etc. Puterile negative ale societăţii sînt, acum,

mai bine ţinute în frîu, iar „democraţia", „libertatea" (a şi „productivitatea" se transformă în contrariul lor. Astfel productivitatea duce la distrugere — consideră Marcuse, evidenţiind paradoxurile societăţii industriale dezvoltate. Distrugerii nemăsurate „...a omului şi a naturii, a habitatului şi a hranei îi corespund risipa, aducătoare de profituri, a materiilor prime, a materialelor şi a forţelor de muncă, otrăvirea nu mai puţin profitabilă a atmosferei şi a apei în îmbelşugata metropolă a capitalismului. Brutalităţii neocolonialismului îi corespunde brutalitatea metropolei ; grosolănia pe şosele şi pe stadioane, violenţa vorbei şi a imaginii, neruşinarea politicii care a depăşit cu mult limbajul or- wellian, maltratarea nepedepsită — ba chiar asasinarea nepedepsită — a celor ce se apără... Expresia «banalitatea răului» s-a dovedit de mult a fi un non-sens : răul se înfăţişează în goliciunea sa monstruoasă, ca totală contrazicere a esenţei cuvântului şi a faptei umane." [1] Marcuse observă cu acuitate că această politică din interior se deschide în afară, prin expansiune economică, politică şi militară. Odată cu capitalul, ordinatoarele şi *know-how*-ul sînt exportate şi celelalte „valori" ale modului de viaţă capitalist. Pe bună dreptate Marcuse nu se ridică împotriva materialismului acestei forme de viaţă ci împotriva „lipsei de libertate şi represiunii pe care le include ea : reificarea totală prin fetişismul total al mărfii" [2].

Combătînd toate aceste doctrine ale societăţii post- industriale şi ale „societăţii abundenţei" care consideră că actuala societate americană nu mai este, în fond, o societate capitalistă, în adevăratul înţeles al cuvîntu- lui, că, aşa cum susţin chiar unii ideologi de stingă, a dispărut caracterul ei de clasă, Marcuse defineşte cu limpezime şi acuitate critică acest „model" de societate : „Pot să vă asigur — spune el despre societatea americană — că este o societate de clasă ; ea este

o societate capitalistă cu o înaltă concentrare a puterii economice şi politice ; cu un sector mare şi în dezvoltare al automatizării şi coordonării producţiei, distribuţiei şi comunicaţiilor ; cu proprietate privată deplină asupra mijloacelor de producţie, care trebuie totuşi sprijinită prin intervenţii tot mai active şi mai ample ale guvernului.

---

[1] Herbert Marcuse, *Scrieri filozofice,* Ed. Politică, Bucureşti, 1977, p. 287—288.

[2] *Ibidem,* p. 288.

Este o societate în care, după cum am amintit, nevoile materiale ca şi cele culturale ale maselor sînt satisfăcute mai mult decît oricînd înainte, desigur numai în măsura în care o permit nevoile şi interesele aparatului şi ale forţelor care îl stăpînesc. Ea este apoi o societate a cărei creştere depinde de risipa crescîndă, de degradarea şi distrugerea planificată, în timp ce straturile inferioare ale populaţiei trăiesc mai departe în sărăcie şi mizerie.“ [3] Evidenţiind ceea ce el numeşte „sindromul capitalismului tîrziu“, Marcuse constată că, această societate, pentru a-şi asigura stabilitatea, recurge la brutalitate, agresiune, minciună ; toţi factorii au devenit atît de excesivi încît sistemul, în întregimea lui, se vădeşte a fi „o crimă împotriva umanităţii". Stabilitatea acesteia se bazează pe „unitatea" *sui-generis* pe care o realizează între productivitate şi distrugere, între libertate şi interiorul unui sistem de aservire, prin subordonarea omului faţă de aparat ; se realizează o unitate indestructibilă dintre raţional şi iraţional. Raţionalitatea acestei societăţi
— afirmă Marcuse — se află în absurditatea ei. „Rezultatul este o fiinţă umană abrutizată, schilodită şi

[3] Herbert Marcuse, *Scrieri filozofice,* ed. cit., p. 435—436.

I rusirată, care îşi apără cu înverşunare propria sa robie." [4]

Un alt reprezentant al Şcolii de la Frankfurt, Erich Fromm, emigrat şi el în S.U.A. după instaurarea fascismului în Germania, înfăţişează, de pe poziţii asemănătoare cu cele marcusiene dar cu o mai marcată pecete freudiană, contradicţiile aceleiaşi societăţi capitaliste contemporane şi situaţia precară a omului în această societate. în primul capitol al cărţii sale *Societate înstrăinată şi societate sănătoasă,* intitulat semnificativ *Sîntem sănătoşi ?,* Fromm observă că redresarea economiei capitaliste se realizează în mare parte prin industria de armament. Sistemul nostru este viabil — spune autorul— datorită faptului că noi consacram anual bilioane de dolari armamentului. Mijloacele culturii de masă servesc nu instruirii oamenilor ci îndoctrinării propagandistice. Timpul liber a crescut dar omul modern nu ştie ce să facă cu el, cum să şi-i „omoare". Coeficientul ridicat de sinucideri dovedeşte o lipsă de stabilitate şi de sănătate mentală. Psihozele şi nevrozele au luat proporţii îngrijorătoare.

Pentru a ilustra „delirul de destructivitate" existent în societatea contemporană, Fromm face apel la datele unei statistici furnizată de Victor Cherbulliez, care arată că în perioada 1500 î.e.n. —■ 1860 e.n. au fost semnate nu mai puţin de opt mii tratate de pace ; fiecare dintre aceste tratate pretindea că asigură o pace definitivă, deşi ele n-au durat — în medie — mai mult de doi ani. Pe urmele analizei marxiste a înstrăinării, Fromm constată şi el că în capitalism omul este alienat pentru că forţele şi acţiunile sale îi sînt înstrăinate ; ele se situează deasupra sau împotriva lui şi mai curînd îl domină, decît le domină el pe ele.

Energiile vieţii sale s-au revărsat în lucruri şi instituţii, iar acestea i-au devenit idoli. Omul alienat îngenunchează astfel în faţa operelor ieşite din propriile-i mîini. Omul, în aceste împrejurări, nu mai este un purtător activ al propriilor sale forţe şi bogăţii, ci un „lucru" sărăcit, dependent de alte lucruri, lucruri în care el şi-a proiectat întreaga substanţă vie dar care există în afara sa.

Mutilarea personalităţii generată de capitalism, obstacolele pe care acesta le ridică în faţa dezvoltării individului, au fost sezisate cu

[4] Herbert Marcuse, *op. cit.,* p. 437.

acuitate şi de Hans Freyer. Privind în jurul său, acest exponent al ideologiei burgheze este nevoit să constate că civilizaţia modernă constituie o ameninţare efectivă pentru omul contemporan, forţele create de el tiranizîndu-1 ! Omul
— spune sociologul german — s-a transformat într-o „existenţă parţială" ale cărei potenţialităţi nu se mai pot realiza, existenţa lui caracterizîndu-se prin supra- înstrăinare : trăieşte în masă dar rămîne însingurat.[5]

Este ştiut ca, aşa cum arătase Lenin, organizarea birocratică a societăţii capitaliste, îmbibată de „rutină şi conservatorism", înrobeşte în măsură tot mai mare individul, anihilîndu-i personalitatea, transformîndu-1 într-o verigă impersonală dintr-un întreg şi complex sistem ierarhic bazat pe rigide reguli administrative. „Raţionalizarea funcţională — scrie Karl Mannheim, numind în acest fel raţionalizarea birocratică — este menită prin însăşi natura ei să-i răpească individului obişnuit dreptul de a gîndi, de a face o analiză lăuntrică, de a purta răspunderea şi să dea aceste însuşiri indivizilor care conduc procesul de raţionalizare."[6] într-o formulă mai succintă, exprimînd acelaşi conţinut, Max Weber arată că activitatea aparatului corporaţiilor şi a statului birocratic se sprijină pe principiul „nu-l lua în seamă pe individ". Oamenii sînt mînuiţi ca nişte cifre sau obiecte, devenind raporturi între abstracţii, funcţii ale unui proces general mecanizat, impersonal, între maşini care se folosesc reciproc. Prin excelenţă o societate individualistă, capitalismul a devenit, prin standardizare şi supraconsum, un gropar al individualităţii.

Martoră a mutilării şi dezumanizării capitaliste, filozofia contemporană nemarxistă, obligată de fapte să sesizeze fenomenul, îl reflectă şi o face, aşa cum se vede, adeseori, cu acuitate tragică.

III

[5] *Theorie des gegenwartigen Zeitaîters,* Stuttgart, 1955, p. 60—61.

[6] *Images of Man, the Classic Tradition,* în „Sociological Thin- king", N. Y., 1960, p. 512.

Unii dintre reprezentanţii acestei filozofii ajung, în căutările lor, treptat, treptat, în apropierea soluţiilor marxiste. Dar, în „apropiere" nu înseamnă, evident, găsirea soluţiei.

Pentru Marcuse, de exemplu, este limpede că o „schimbare radicală a societăţii este obiectiv necesară" iar eliberarea de societatea abundenţei este identică cu trecerea de la capitalism la socialism. Eliberarea este însă identică cu trecerea la socialism numai în condiţiile în care noua societate îşi primeşte accepţia ei utopică, de „abolire a muncii" şi „a luptei pentru existenţă", de „eliberare a sensibilităţii şi senzorialităţii omului". „Repunerea sensibilităţii şi senzorialităţii în drepturile lor este — după părerea mea — scrie Mar-

cuse în eseul *Eliberarea de societatea abundenţei,* scopul fundamental al socialismului integral. Apare astfel una din caracteristicile calitative fundamentale ale societăţii libere" [7]. Marcuse care se apropiase de marxism, prin soluţiile şi „completările" pe care le face, nu numai că se depărtează de el ci trece eu arme şi bagaje în împărăţia freudismului. El consideră — după cum se exprimă foarte net într-un interviu acordat unei reviste canadiene — că „forţele" capabile să producă aceste treceri sînt reprezentate de un grup restrîns de intelectuali (rolul revoluţionar al clasei muncitoare dispare în concepţia marcusiană), transformarea lumii fiind posibilă numai prin „tăişul unei lănci intelectuale" ! Deşi Marcuse însuşi reproşase filozofiei idealiste clasice caracterul ei abstract, lipsa ei de eficacitate izvorîtă dintr-un protest conceptual care nu are nici o forţă asupra raporturilor materiale ale existenţei umane, în cele din urmă sfîrşeşte şi el, amestecînd marxismul cu freudismul şi cu alte elemente din „filozofia vieţii", din esenţialism sau neohegelianism, să dezvolte o teorie abstractă, o „utopie estetică" în care *Eros-ul,* principiu al vieţii, joacă un rol decisiv. Eliberarea din chingile „societăţii represive" capitaliste şi ajungerea la civilizaţia nerepresivă — nu poate avea loc, după Marcuse, decît prin „afirmarea totală a instinctelor vitale, afirmare care respinge orice

[7] H. Marcuse, *op. cit.,* p. 439.

retragere, orice negare. Eterna reîntoarcere e voinţa şi viziunea unei atitudini erotice faţă de fiinţa pentru care necesitatea şi satisfacţia coincid" [8]. Comentînd aceste aserţiuni, Al. Boboc conchide pe bună dreptate : „«Societatea nerepresivă» s-ar reorganiza astfel după exigenţele Erosului şi limitarea logo

[8] H. Marcuse, *Eros et civilisation,* Editions du Minuits, Paris, 1968, p. 112.

sului, ceea ce, desigur, aminteşte atmosfera freudiană a demersurilor lui Marcase" [9].

„Soluţii" de acelaşi tip propune şi E. Fromm. Singura soluţie constructivă la problemele omului, afirmă sociologul şi psihologul american în amintita sa carte, *Societatea înstrăinată şi societatea sănătoasă,* este cea a socialismului. A unui socialism însă care să corecteze „tragica greşeală săvîrşită de Marx". Căci Marx s-a ocupat, cu precădere dacă nu exclusiv, doar de analiza economică a înstrăinării şi a conceput eliberarea omului pornind de la ideea că acesta este o *fiinţă raţională.* Or, afirmă Fromm, Marx nu cunoştea adevărul descoperit de Freud şi anume că omul este un animal iraţional, condus de impulsuri nevrotice compulsive, care-i determină gîndurile, acţiunile şi simţămintele, raţiunea nefiind — în cea mai mare măsură — decît o servitoare a impulsurilor sale iraţionale. Raţionamentul e simplu, pentru Fromm: capitalismul produce nevroze iar nevrozele, la rîndul lor, nasc şi perpetuează nevroza de masă care este capitalismul. O societate bolnavă produce oameni bolnavi, iar oamenii bolnavi reproduc trăsăturile acelei societăţi. Ca atare, soluţia nu poate fi decît una : tratarea nevrozelor individuale ! Terapia maladiilor mentale, psihanaliza — iată cheia regenerării morale a umanităţii şi a progresului social.

Evident, „psihanaliza umanistă" nu poate urni lucrurile din cercul vicios în care s-a angajat. Prin propunerile pe care le face, Fromm escamotează forţele motrice reale ale istoriei şi revoluţiei.

Speculativă şi abstractă, săvîrşind mutaţii mistificatoare, gîndirea filozofică burgheză se opreşte în faţa esenţei fenomenelor, rădăcinile adevărate ale lucrurilor rămînîndu-i necunoscute sau ignorate. Ipostaziind individul, rupîndu-1 din contextul relaţiilor social-istorice al căror produs de fapt este, această gîndire încearcă să soluţioneze problema „individ—societate capitalistă", postulînd menţinerea acestei societăţi. în acest fel, în- vîrtindu-se într-un cerc vicios, cu toate bunele ei intenţii, ea se plasează în afara istoriei reale şi a problemelor ei iar „soluţiile" pe care le propune sînt, sub raportul eficienţei, nule.

Criza „personalităţii" izvorîtă din ruptura existentă între individ

---

[9] Al. Boboc, *Şcoala de la Frankfurt şl problematica umanismului*, în rev. *Forum* — nr. 2/1974, p. 61.

ca personalitate pe de o parte şi, pe de altă parte, acelaşi individ ca membru al unei colectivităţi care îi înăbuşe personalitatea, i-o „funcţionali- zează", o transformă într-o cifră impersonală, a determinat o întreagă literatură, o politică chiar, încorporată în aşa-zisa doctrină a „relaţiilor dintre oameni". Noţiunea de *Selfadjustement* (autoadaptare la formele societăţii existente), noţiune-pivot în cazul amintitei doctrine, este semnificativă şi pune în lumină caracterul retrograd al unei concepţii întemeiată pe ideea de fidelitate faţă de „virtuţile" *statu-quo-ulm*.

Chiar atunci cînd ideologii burghezi critică destul de pregnant tipul relaţiilor interumane existente în capitalism, atacul lor, limitat, rămîne fără urmări reale în soluţionarea problemelor. Dimpotrivă, „soluţiile" propuse converg nu spre abolirea ci spre ameliorarea capitalismului : nu de puţine ori vina „crizei personalităţii" şi a raporturilor defectuoase dintre individ şi societate, este transferată pe umerii individului însuşi, cauzele dezagregării personalităţii fiind căutate în conştiinţa individului, în „interior". Ideea freudiană fundamentală a conflictului permanent dintre subconştient şi conştiinţa individului, dintre *ego* şi *super-ego,* nu face decît să escamoteze contradicţiile şi conflictele reale, de natură istoric-socială existente în afara individului. Inconsistenţa acestor teorii provine, credem noi, de la faptul că nu reuşesc să iasă din cadrul strimt al subiectivităţii, restrîngînd problemele la un plan strict etic ; în consecinţă, salvarea nu e căutată decît într-o „revoluţionare" interioară, în „perfecţionarea morală" a indivizilor, într-o „eticizare" a vieţii lor.

Desigur, constatînd aceste lucruri, nu este dorinţa noastră de a face procese de intenţie unor gînditori care

— pornind de la examinarea condiţiei umane ca şi de la necesitatea ameliorării ei — ajung la pseudo-soluţii teoretice şi practice. Datorită caracterului lor abstract- speculativ, nici una din aceste filozofii n-a putut şi nu poate să schimbe cu nimic realitatea. Ele au putut să schimbe cel mult ideea pe care ne-o facem despre această realitate. Ceea ce, trebuie să recunoaştem, nu e puţin. Dar nu e nici suficient. Căci, indiferent de termenii pe care îi vehiculează, chiar atunci cînd vorbesc despre „revoluţie", filozofiile idealiste au rămas şi rămîn profund sterile : ele lasă lumea aşa cum este. Conştiinţa mizeriei — cum spunea Marx — nu face mizeria mai suportabilă, ci, cel mult, mai dureroasă.

Pornind probabil tocmai de la asemenea considerente, Mikel Dufrenne, în cartea sa intitulată *Pentru om,* îşi propune să evoce *antiumanismul* propriu filozofiei contemporane şi să susţină, împotriva ei, ideea unei filozofii preocupate de om. După opinia lui Dufrenne, demersuri atît de diferite, cum sînt ontologia lui Heidegger, structuralismul lui Levy-Strauss, psihanaliza lui La- can sau „marxismul" lui Althusser au totuşi o anumită tematică comună, care vizează, în esenţă, dizolvarea omului. „După moartea lui Dumnezeu — scrie Dufrenne — prin voci bine armonizate, noua filozofie proclamă moartea ucigaşului, *lichidarea omului* (subl. ns.)." [10]

De ce să-i huiduim pe om ? se întreabă, patetic, şjeistul francez. într-adevăr, de ce să-i huiduim ? Am săvîrşi o eroare dacă am înţelege *ad litteram* această întrebare patetică a lui Dufrenne. Nu e nici pe departe vorba, în filozofia contemporană, de insultele pe care şi le pot aduce, în piaţă, două precupeţe. Dar neînţelegerea exactă sau, altfel spus, conceperea eronată a condiţiei umane este — pentru autorul în cauză — sinonim cu antiumanismul.

In ciuda faptului că reuneşte un număr foarte mare de reprezentanţi (Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sar- tre, Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Simone de Beau- voir etc.), existenţialismul a fost definit, într-o manieră generală, drept o filozofie centrată asupra omului, a existenţei umane ca existenţă specifică. Pornind de la critica filozofiei tradiţionale, care a eşuat într-o metafizică abstractă şi inoperantă pentru că a întors spatele existenţei umane, reale, trăite, ca şi de la critica făcută ştiinţei (de Jaspers, în primul rînd), ştiinţă care priveşte omul şi problematica sa dintr-o perspectivă strict epistemologică (omul = obiect) şi ca atare obiec- tualizează, reifică personalitatea umană, existenţialismul şi-a propus, prin recul faţă de ştiinţa şi filozofia tradiţională, să gîndească într-un alt mod omul şi problematica sa. Antropologia filozofică existenţialistă se va strădui astfel să se constituie într-un umanism, prin luarea în considerare nu a omului abstract, a „omului în general" ci a omului concret, a existenţilor, cu fiinţarea lor concretă, temporală, trăită, subiectivă, şi, în acest mod, să poată da răspuns la cîteva întrebări grave : care este sensul vieţii ? care este locul omului în univers ? în ce constă libertatea şi responsabilitatea sa ? Răspunzînd unor astfel de

[10] M. Dufrenne, *Pentru om,* Ed. Politică, Bucureşti, 1972, p. *22.*

întrebări, existenţialismul şi-a asumat sarcina de a reda omului *demnitatea* şi statutul său ontologic unic, apărîndu-1 — cum spunea Gabriel Marcel în *Les hommes contre V humain* — de teribila ispită spre neomenie căreia îi cad pradă în mare măsură, fără să fie conştienţi de acest lucru, atît de multe fiinţe umane.

Prin intenţiile sale, existenţialismul se vrea şi se revendică a fi un *umanism* autentic şi salvator.

Este însă existenţialismul o soluţie „concretă" dată condiţiei „omului concret" şi problemelor lui reale, un fundament teoretic solid pentru o etică şi o antropologie autentic umanistă ?

Aşa cum am încercat să demonstrăm pe larg cu un alt prilej[11], veleităţile antropologice existenţialiste au eşuat, în ciuda bunelor lor intenţii, într-un joc la fel de steril şi inoperant ca şi acela al filozofiei idealiste abstracte, împotriva căreia existenţialiştii protestaseră cu vehemenţă. Prin modul în care concepe statutul ontologic uman, prin accepţiunea dată categoriei de existenţă, existenţialismul rămîne prizonierul unei poziţii de gîndire idealist-subiective, concretul spre care tinde fiind cel al realităţii interioare, trăite, şi nu acela al realităţii date, obiective, exterioare. Cercetarea asiduă a experienţei trăite a existenţilor va conduce la desprinderea realităţii umane din contextul ei social-istoric, la transformarea ei într-o monadă, închisă în subiectivitatea ei, fără ferestre şi punţi de comunicare cu lumea exterioară şi cu ceilalţi oameni, la supraevaluarea *eului,* a egotismului.

Din dialectica *existenţei-în-sine* şi a *existenţei-pentru- sine* rezultă că experienţa primă şi fundamentală a omului nu este aceea a existenţei ci aceea a lipsei de existenţă, experienţa neantului, a ratării, a eşecului. Omul este condamnat la eşec, va spune Simone de Beauvoir, iar Sartre va adăuga : „omul este o pasiune inutilă" ! Aşa cum constată şi Mikel Dufrenne, Sartre „descrie omul ca o fiinţă sfîşiată de propria ei imposibilitate, întotdeauna depărtată de sine, întotdeauna împărţită între golul *pentru-sinelui* şi plinul *în-sinelui*" [12]. Libertatea omului, care se inseră tocmai în această zonă a „împărţirii", a „sfîşierii" şi nedeterminării, este ţîşnire din neant. în lucrarea sa *Existenţialismul este un umanism,* Sartre arată că, spre deosebire de alte tipuri de existenţă, la om — şi numai la om —

---

[11] V. D. Ghişe, *Existenţionalismul francez şi problemele eticii,* ed. a Il-a, Ed. Dacia, Cluj, 1970.

[12] M. Dufrenne, *Pentru om,* ed. cit., p. 24.

existenţa precede esenţa. Altfel spus, omul devine, el se face, îşi dobîndeşte esenţa potrivit propriei sale alegeri, propriei sale libertăţi nedeterminate.

în acest fel, existenţialiştii consideră că au fundamentat teoretic redobîndirea demnităţii omului ca fiinţă absolut liberă şi responsabilă. Existenţialismul ar fi, aşadar, un umanism.

în ce constă însă eşecul acestei filozofii ? Georg Lukâcs în *Ontologia existenţei sociale* arată că între conceptele fundamentale ale existenţialismului şi rezultatele deterministe ale ştiinţei moderne există o fractură ireparabilă. „Să încerce cineva, de pildă — scrie Lukâcs —• să aducă la unison ontologic teza existenţialistă despre «aruncarea (Geworfenheit) în lume» cu imaginea ştiinţei despre apariţia omului" [13]. în fond, în ciuda protestului său de principiu împotriva caracterului speculativ al filozofiei, împotriva pretenţiei sale de a fi cu exclusivitate o filozofie a concretului, a omului real cu „experienţa sa trăită", existenţialismul n-a reuşit să depăşească limitele metafizicii speculative, care, subja- cent, a statuat un divorţ între gîndire şi realitate, între individul a cărui viaţă se reduce exclusiv la trăirile subiective şi lumea care îl înconjoară. Omul „aruncat- în-lume", cu impulsurile sale de transcendenţă izvorîte dintr-o libertate absolută, cu dreptul său de a alege în afara oricărei determinări, se profilează abstract şi aistoric, pluteşte undeva, dedesubtul sau deasupra istoriei reale. Acest mod de a concepe existenţa îl face pe Herman Wein, în *Cosmologie philosophique de notre epoque*, să caracterizeze existenţialismul ca pe o „filozofie acosmologică" a prezentului. între descripţia fenomenologică a individului, cu bogăţia ei luxuriantă de amănunte şi semnificaţia filozofică, teoretică, existenţialistă a acestor amănunte se instalează o adevărată ruptură, o prăpastie insurmontabilă. în infinita multiplicitate şi varietate a „situaţiilor" în care se găseşte, omul este definit de existenţialişti prin aceleaşi constante metafizice : este posesorul aceleiaşi libertăţi fără limite, este „condamnat" să aleagă, este cuprins de angoasă în faţa responsabilităţii pe care şi-o asumă ale- gînd, are sentimentul absurdităţii lumii, al gratuităţii şi contingenţei sale. Din acest punct de vedere, omul rămîne „unicul", ca la Max Stirner, acelaşi în descăr- narea sa istorică, o alcătuire cvasi-stereotipă care

[13] G. Lukâcs, *Ontologia existenţei sociale,* Ed. Politică, Bucu-

rătăceşte, în in-formitatea sa, într-o lume absurdă dar plină de roadele concrete, caleidoscopice ale unor „situaţii" infinite.

în *Scrisoarea despre „umanism"* pe care Heidegger o „adresează" lui Jean Beaufret, gînditorul german consideră că termenul de „umanism" în accepţia lui tradiţională şi-a pierdut sensul întrucît accepţia metafizică ce i s-a dat nu numai că nu a pus problema adevărului Fiinţei, dar a şi îngrădit-o, persistînd în uitarea ei. Pentru a repune în circulaţie acest cuvînt, este nevoie — consideră Heidegger — să i se redea sensul, gîndind mai clar şi mai exact în ce constă esenţa omului. Aplicînd fenomenologia husserliană la analiza *Fiinţei* umane (*Dasein*) şi propunînd o „ontologie fundamentală", Heidegger consideră că existenţa omului-în-lume, în colectivitate, în climatul impersonal şi al banalităţii cotidiene, pradă anonimatului *(das Mari),* este o existenţă inautentică ; individul nu este el însuşi; nu el acţionează ci prin el se acţionează, nu el vorbeşte ci prin el se vorbeşte.

în legătură cu existenţa inautentică, impersonală există o convergenţă între Heidegger şi Gabriel Marcel. „Masele sînt umanul degradat, ele sînt o stare degradată a umanului." [14] Pentru a ridica omul la nivelul existenţei autentice, Heidegger propune un alt mod de a-l gîndi. Potrivit concepţiei heideggeriene, esenţa omului constă în *ec-sistenţă,* adică în situarea lui în cercul de lumină al *Fiinţei (in der Lichtung des Seins).* Numai omului îi este propriu acest fel de a fi. Căutînd mereu fundamentele lucrurilor, iar fundamentul fiinţării, al ec-sistenţei fiind Fiinţa, demersul filozofic heideggerian se vrea a fi umanist. Un umanism sui-generis, deosebit de alte accepţii întâlnite în istoria gîndirii.

Critica făcută de Heidegger existenţei tehnicizate, dimensiune prin excelenţă a vieţii contemporane, existenţei impersonale, convenţionale, inautentice, banale, stăruinţa sa în sprijinul elevării personalităţii umane reprezintă, în gîndirea filozofului german, neîndoielnic elemente de umanism. Dar ontologia heideggeriană, formulată în termeni poematici şi metafizici, greu sesizabilă dealtfel, anulează în cele din urmă aceste elemente, îne- cîndu-le într-o speculaţie quasi-ininteligibilă. Ceea ce, într-adevăr, din punct de vedere istoric, apare ca in- autenticitate şi depersonalizare, ca alienare, se transforma în ontologia fundamentală heideggeriană în

[14] Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humaín.* La Colombe, Paris, 1951, p. 10.

constante metafizice ale existenţei umane în genere ; dezvoltarea tehnicii devine şi ea o specie de proliferare malefică a acestei existenţe.

în ultimă instanţă, Heidegger nu ne poate spune cu exactitate ce este omul ; el se defineşte în primul rînd prin grija pentru Fiinţă. Omul (Dasein) este la fel de puţin definit ca Fiinţa (Sein) ; este înrudit cu ea şi, totodată, total diferit de ea. De aceea, Heidegger nu ne poate spune prea mult ce este *ec-sistenţa*. Ne spune mai ales ce nu este. Ea nu este *existentia* în sensul tradiţional al filozofiei, care înseamnă realitate. Despre om nu se poate spune decît că el este aici (das „Da"), adică „cercul de lumină al Fiinţei". în *Introducere la metafizică,* Heidegger arată că întrebarea „cine este omul ?" nu poate fi pusă decît atunci cînd ne întrebăm ce este Fiinţa.

Comentînd aceste afirmaţii ale demersului heidegge- rian, Dufrenne constată pe bună dreptate că în concepţia gînditorului german Fiinţa nu are nici un fel de realitate, este un termen inefabil ; ea nu e ceva existent, nu este nimic, dar acest nimic este libertate şi transcendenţă. Omul nu *ec-sistă* decît într-o subordonare radicală faţă de Fiinţă, Fiinţă cu iniţiative asemănătoare cu acelea pe care şi le asumă Dumnezeu în teologie. „Ceea ce omul cîştigă în această confruntare cu Fiinţa este... căpierde — sau vede trecînd pe pla nul al doilea — toate determinările pozitive care fac din el obiectul unei cunoaşteri şi, ca să spunem aşa, devine tot atît de inconsistent ca Fiinţa..." [15]

Heidegger consideră că negînd conţinutul tradiţional al „umanismului" nu se poate trage în nici un fel concluzia că el ar fi adeptul unui antiumanism, ci doar că dă un sens nou, adevărat, cuvîntului. Dufrenne ajunge la o concluzie contrară căci, consideră el, două sînt trăsăturile care disting gîndirea heideggeriană : înlăturarea fiinţîndului sau a realului (fascinaţie a vidului, a prezenţei dincoace de ceea ce este prezent), şi deposedarea omului. „Căci în vidul spre care se înalţă meditarea, omul însuşi pierde orice substanţă; ca şi sufletul nobil, el se stinge datorită purităţii ; fiinţa sa sau activitatea sa, sub pretextul de a fi fundamentate, sînt confiscate în beneficiul Fiinţei sau al unor asemenea echivalenţe ale Fiinţei ca

[15] M. Dufrenne, *Pentru om,* ed. cit., p. 36.

logos-ul, simţul, limbajul ; cînd problema omului este subordonată problemei Fiinţei, nu mai este vorba despre om decît ca martor şi servitor al Fiinţei." [16]

Omul real, concret, s-a volatilizat, a devenit evanescent.

în forme diferite, dar în acelaşi timp şi apropiate, antiumanismul se manifestă — după opinia lui Dufrenne, şi în cazul „filozofiei conceptului" — actuala versiune franceză a pozitivismului. Dacă, la timpul său, Comte tindea să destituie omul, în folosul Umanităţii desigur, variantele actuale ale pozitivismului francez, în special ale pozitivismului logic (e vorba în primul rînd de Cavailles), sînt legate direct şi manifest de antiumanism. [17] Logos-ul hegelian, încăput pe mîna logicienilor, a dus la o beţie a constructivismului şi formalismului. Gîndirea, gîndirea formală, a devenit o suprastructură intangibilă, pusă la adăpost şi ferită de toate vicisitudinile psihologismului, biologismului, sociologismului etc. ; pentru aceasta ea a fost smulsă omului ; ea este o structură dincolo sau dincoace de cel ce gîndeşte (conceptul îşi are realitatea lui) şi, ca atare, omul nici nu mai poartă responsabilitatea acestei gîndiri. Conceptul nu mai este un produs care ar putea fi pus pe seama unui subiect psihologic sau a unui subiect practic care are o atitudine faţă de realitate. „El (conceptul, n.n.) nu este deci un instrument în slujba unei gîndiri care I-ar confecţiona pentru a avea influenţă asupra realului, ci este gîndirea însăşi, o gîndire dezumanizată, impersonală şi gratuită." [18] Prin instituirea „realităţii" conceptului, independent de conştiinţa subiectului, a omului, formalismul neopozitivismului excesiv de tip idealist, al pozitivismului logic, îşi manifestă cu pregnanţă trăsăturile sale antiumaniste.

Astfel de trăsături pot fi depistate şi în cadrul struc- ralismului. Evident, „familia" structuraliştilor este şi ea pe cît de numeroasă pe atît de disjunctă. De aceea nu peste tot şi în acelaşi fel apar aceste trăsături.

Conceptul de „structură", fundamental pentru structuralism, împinge — prin forţa împrejurărilor — spre o concepere a lucrurilor ce exclude prezenţa omului, a conştiinţei şi subiectivităţii sale, a atitudinilor sale practice şi valorizatoare. Prin înseşi fundamentele

---

[16] M. Dufrenne, *op. cit.,* p. 39—40.
[17] *Ibidem,* p. 41.
[18] M. Dufrenne, *op. cit.,* p. 42.

sale, structuralismul conduce spre un „antiumanism teoretic". Desigur, această afirmaţie cu totul generală nu vrea cu nici un chip să pună sub semnul întrebării orice valoare a metodei structurale de cercetare (se ştie doar că nu puţini gînditori marxişti au integrat, organic, în demersurile lor această metodă) şi nici să şteargă cu buretele deosebirile, uneori radicale, existente între structuralişti (cum ar fi, bunăoară, cele dintre Foucault, Piaget, Goldmann şi Levy-Strauss, ca să nu numim decît pe cîţiva). Mai mult, aşa cum a arătat cu maximă competenţă Althusser, categoria de structură nici nu e aşa de nouă, ea fiind utilizată şi determinată într-un sens propriu şi fecund de către Marx. Pe de altă parte, afirmaţiile de ordin general cu privire la structuralism sînt cu atît mai hazardate cu cît, într-o recentă lucrare de sinteză etnologică aparţinînd lui Michael Oppitz[19], sînt descoperite peste 40 de sinonime ale conceptului de structură cu inevitabile deosebiri şi divergenţe de sensuri. Toate aceste distincţii, care au condus de fapt la o adevărată ceartă între „nominalişti" şi „realişti", pornesc de la întrebarea fundamentală : structura este un model sau un mod de alcătuire a realităţii ? Structura funcţionează ca o ipoteză sau ea poate fi desprinsă din analiza concretă, empirică a unor realităţi ?

în studiul de faţă nu ne propunem şi nici nu este cazul să abordăm pe larg problemele structuralismului [20]. Ceea ce ne interesează este faptul că, prin unii reprezentanţi ai săi, în mod deosebit prin Foucault, structuralismul se manifestă şi el ca un „antiumanism teoretic". Dealtfel şi Althusser, care este un gînditor marxist, făcînd o „lectură" structuralistă a textelor lui Marx ajunge la concluzii asemănătoare. Nici alţi structuralişti nu sînt străini de afirmaţii similare, con- trazicînd alte teze enunţate tot de ei. Levy-Strauss, de exemplu, nu o dată afirmă importanţa omului şi, ca gînditor umanist, şi-a păstrat nealterată convingerea în valorile raţiunii, ale eticii, ale libertăţii şi responsabilităţii. Metoda sa structurală îl împinge însă şi pe el, nu o dată, să afirme că nu sensul şi semnificaţia îl interesează ci, dimpotrivă, doar descifrarea codurilor, a sistemelor, sau structurilor epurate de ceea ce-i uman. Pe de o parte antropologia structurală aspiră la cunoaşterea omului total, cum afirmă Levy-

[19] Michael Foucault, *Les mots et les choses,* Paris, Gallimard, 1966, p. 312.

[20] Pentru aceasta recomandăm studiul critic, cu caracter monografic, al lui C. I. Gulian, *Marxism, şi structuralism,* Ed. Politică, Bucureşti, 1978.

Strauss în *Antropologie structurală,* pe de altă parte, metoda structurală nu e interesată, în esenţă, decît de căutarea „structurilor", de căutarea mecanismelor formale ale gîndirii colective. Pornind de la această contradicţie, Levy-Strauss va ajunge şi el să vorbească la un moment dat despre „dizolvarea" sau „moartea subiectului" ca despre o cerinţă metodologică stringentă.

Foucault este însă, neîndoielnic, structuralistul în a cărui gîndire „antiumanismul teoretic" capătă formele cele mai fruste. Aplicînd metoda structuralistă la cercetarea istoriei cunoaşterii (gîndirea fiind o formă fundamentală a culturii), făcînd deci o „arheologie a cunoaşterii", după o serie de analize strălucite, pline de nuanţe şi observaţii inedite, extrem de valoroase, cu privire la gîndirea clasică (analitic-metafizică) gîndirea dialectică, partea ultimă a celebrei sale cărţi *Les mots et Ies choses* încearcă, într-un fel sau altul, să răstoarne tot ceea ce fusese afirmat înainte. După ce, pe parcursul a numeroase pagini extrem de convingătoare, Foucault reproşa gîndirii metafizice că nu a sesizat rolul omului în cunoaştere şi atrage atenţia că tentaţia de a descoperi structurile inconştiente nu trebuie să ne facă să uităm „sensul fiinţei, orizontul trăit al tuturor cunoştinţelor noastre" capitolul semnificativ intitulat *Somnul antropologic* anunţă în mod neaşteptat „sfîrşitul" omului. în căutarea unei *episteme* pure, Foucault propune eradicarea omului în- trucît prezenţa sa, a conştiinţei sale ar „turbura" cunoaşterea ; el este sursa unor false cunoaşteri care expun gîndirea sa primejdiei de a fi copleşită de propria sa fiinţă. Pentru Foucault, ca şi pentru filozofia conceptului, omul nu este decît conceptul de om, o imagine evanescentă într-un sistem temporar de concepte. Pentru Foucault, arată Dufrenne, omul este o „fiinţă finită care nu există cu adevărat decît în intervalul de timp pentru care sistemul o cheamă, o fundamentează şi îi acordă un loc privilegiat. Cînd acest timp al unei promovări la existenţa epistemologică a trecut, omul nu mai este decît o fiinţă umană, o fiinţă printre fiinţe, plasată pe un loc oarecare în sistemul cunoaşterii" -[1]. El este astfel negat de două ori, afirmă Dufrenne : atît ca inventator al sistemului, cît şi ca obiect care face parte din sistem (după teoria lui Foucault omul nu apare în cîmpul cunoaşterii decît la începutul secolului al XlX-lea, iar astăzi este sortit unei dispariţii apropiate). Osteneala lui Foucault de a „purifica" gîndirea (episteme) de orice atingere cu viaţa, cu problemele social^politice şi umane, cu morala şi umanismul îl arunca pe acesta, de pe poziţii „antiideologice", în

braţele unui desuet idealism şi apriorism.

Pentru Foucault — aşa cum remarcă cu temei C. I. Gulian — nu e posibil să gîndim şi asupra limbajului şi asupra omului. Trebuie să alegi. „Această alegere îi apare lui Foucault drept «cea mai importantă alegere filozofică a epocii noastre...» Şi Foucault alege : să renunţăm la om şi să rămînem la limbaj. Să ne trezim din «somnul antropologic», să căutăm o «ontologie purificată», eliberată de această recuzită învechită care se cheamă om ; să renunţăm la «psihologism» şi

«istorism» şi să gîndim «în vidul omului dispărut». Celor care vor să continue să dezlege problemele complicate ale raporturilor dintre om şi existenţă, om şi istorie, Foucault îi anunţă că le va opune «un rîs filozofic»." [21] Cam puţin — conchide C. I. Gulian — şi cam sardonic — am adăuga noi !

în căutarea obiectivităţii şi a apărării ştiinţei de „impuritatea" ideologiei, Althusser, unul din remarcabilii gînditori marxişti contemporani, ajunge şi el la formula „antiumanismului teoretic", pe care, la o lectură mai atentă a textelor lui Marx, I-ar fi depistat în scrierile acestuia.

Pînă la „tăietura epistemologică" din 1845 pe care încearcă să o statueze Althusser, Marx ar fi fost umanist şi istorist; după această dată, „rupîndu-se" de cele două racile hegeliene, procedînd la o critică radicală a filozofiei bazată pe „esenţa" omului, a inaugurat marxismul ca epistemologie şi ca „teorie a practicii teoretice". Astfel între marxism şi ştiinţă, ca şi între ideologie şi ştiinţă se instalează o opoziţie netă. Ideologia, în raport cu ştiinţa n-ar fi, opiniază Althusser, decît o formă denaturată, falsă a cunoaşterii. Umanismul e şi el, pentru gînditorul francez, doar o formă a practicii sociale exterioare marxismului.

Discuţiile care au avut loc ulterior au adus unele clarificări chiar pentru Althusser care, în *Elements d'autocritique,* a renunţat la o bună parte din exagerările sale „teoreticiste", recunoscînd că marxismul nu poate fi redus la epistemologie decît cu preţul unor să-răciri mutilatoare.

Umanismul este o coordonată intrinsecă a materialismului dialectic şi istoric, fără de care el nu ar putea fi o teorie a *acţiunii revoluţionare,* o filozofie activă, transformatoare a omului şi a societăţii. Deviza fundamentală a filozofiei lui Marx, deosebitoare de toţi gînditorii de pînă la el, care nu făcuseră decît să interpreteze lumea, a fost şi este aceea de a o transforma. Cum ar fi posibilă această transformare în afara omului şi fără el ? Este limpede că acţiunea umană, colectivă sau individuală, presupune cu necesitate, alături de componenta cunoaşterii ştiinţifice, norme morale, juridice, politice etc., valori diferite de cele epistemologice dar care se sprijină pe acestea din urmă şi fac parte, împreună, din idealul revoluţionar de viaţă al oamenilor muncii.

---

[21] C. I. Gulian, *Marxism şi structuralism,* ed. cit., p. 95.

Această privire asupra cîtorva din temele ce frămîntă filozofia contemporană, deşi sumară, este în măsură să ne arate că soluţii adevărate la problemele omului şi ale umanismului nu pot fi găsite printr-o mişcare a gîndirii doar în planul teoriei abstracte, desprinse de viaţă, de omul concret cu nevoile, tristeţile şi bucuriile lui. Cînd Gabriel Marcel — după ce ne oferă o descripţie relativ exactă a tehnicilor de degradare umană, existente în societatea umană, tehnici care îl fac pe om să piardă contactul cu sine însuşi şi cu ceilalţi, să fie literalmente în-afara-lui — încearcă să ne convingă, cu toate puterile, că omul occidental traversează astăzi o criză metafizică, nu face decît să aşeze un ecran teoretic opac între realitate şi ochii îndreptaţi spre descoperirea acesteia. „Nu există o iluzie mai rea — conchide Gabriel Marcel — decît aceea care constă în a-ţi imagina că o anumită amenajare socială sau instituţională ar putea fi suficientă pentru înlăturarea unei nelinişti care vine din înseşi străfundurile fiinţei." [22] Trimiţînd la transcendenţă, rădăcinile catolice ale existenţialismului marcelian ies, fără nici un echivoc, la suprafaţă. Dar „soluţia" creştină nu este nouă şi, de două milenii încoace, în afară de promisiunea unui paradis iluzoriu, n-a reuşit să rezolve nici problema exploatării, nici pe cea a demnităţii şi a fericirii terestre a omului.

Soluţii pentru rezolvarea problemelor realităţii nu pot fi găsite nici prin transcenderea acestora, prin transferarea lor într-o lume de dincolo sau de dincoace, nici prin simpla lor escamotare teoretică.

IV

Umanismul este o problemă a realităţii sociale şi umane şi nu un simplu exerciţiu teoretic, sau o trans- realitate, o problemă metafizică.

Acestea sînt motivele fundamentale pentru care problemele contemporane ale umanismului nu pot fi soluţionate cu adevărat nici prin încercarea de a da o nouă valorificare a psihanalizei, aşa cum încearcă să o facă în bună măsură promotorii „teoriei critice", nici prin constatarea de factură existenţialistă, că între om şi realitatea ce-

[22] G. Marcel, *Les hommes contre l'humain,* ed. cit., p. 33.

l înconjoară se instalează un divorţ sau că omul, ca fiinţă „aruncată-în-lume" şi, ca atare, abandonată determinismului acesteia, devine — prin forţa împrejurărilor — o fiinţă inutilă ale cărei acţiuni sînt vane şi ale cărei „posibilităţi", printr-o întreagă dialectică a negativităţii, se dovedesc a fi însăşi imposibilitatea. Este cu atît mai evident că „antiumanismul", fie el şi teoretic, nu poate fi o soluţie pentru problemele umanismului.

Umanismul este înainte de toate o problemă a vieţii reale iar criteriile de validare în „cearta umanismului" nu pot fi date cu adevărat decît de *praxis-u*\ istoric. *„Comunismul* — scria Marx încă în *Manuscrise eco- nomico-filozofice* — ca *suprimare pozitivă a proprietăţii private,* această *autoînstrăinare a omului,* şi deci ca apropiere reală a *esenţei* umane de către om şi pentru om ; aşadar, ca o reîntoarcere completă şi conştientă, desăvîrşită în cadrul întregii complexităţi a dezvoltării de pînă acum, a omului pentru sine la starea sa de om *social,* adică de om uman. Acest comunism, ca naturalism desăvîrşit = umanism, ca umanism de- săvîrşit = naturalism ; el este *adevărata* rezolvare a conflictului dintre om şi natură şi dintre om şi om, adevărata soluţionare dintre existenţă şi esenţă, dintre obiectivare şi autoafirmare, dintre libertate şi necesitate, dintre individ şi specie. El este dezlegarea enigmei istoriei şi e conştient că este această dezlegare." [23]

Realizarea acestui „om uman" de care vorbea Marx nu e posibilă decît prin înlăturarea tuturor acelor împrejurări, obiective şi subiective, care I-au înstrăinat pe om de el însuşi şi societate, de propria sa esenţă, însingurîndu-1 şi desfigurîndu-i personalitatea. „Suprimarea pozitivă a proprietăţii private, ca apropiere a vieţii *umane,* înseamnă suprimarea pozitivă a oricărei înstrăinări, deci reîntoarcerea omului... la existenţa sa umană, adică *s o c i a l ă* [24]

Situîndu-se la antipodul tuturor concepţiilor individualiste despre om — omul este pentru Marx, aşa ■cum arăta în celebrele sale *Teze asupra lui Feuerbach,*

---

[23] Karl Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în volumul K. Marx—Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe,* Ed. Politică, Bucureşti, 1968, p. 576.

[24] *Idem*.

un „produs al relaţiilor sociale" — precum şi la antipodul oricăror concepţii teologice care transferau problematica omului din spaţiul terestru, al vieţii reale, într-un spaţiu iluzoriu, supramundan, transcendent, „de dincolo", în opoziţie totodată cu antropocentrismul de tip raţionalist-iluminist care căuta soluţia umanistă doar în interioritatea omului, în spiritualitatea şi moralitatea sa, care transgresa problematica umană doar în subiect, în lumea de „dincoace" de social şi natural, Marx a săvîrşit într-adevăr o „ruptură" cu concepţiile umaniste premarxiste. „Ruptura" constă însă nu în eliminarea umanismului din sfera „teoreticului", în trecerea lui în cea a „ideologicului", cum susţinea Althusser, ci tocmai în aşezarea tezelor umaniste — expresii pînă atunci doar ale ideologicului, în accepţiunea althusseriană, aceea de „raport trăit al omului cu lumea" — pe temeiuri ştiinţifice, prin evidenţierea raporturilor dialectice dintre umanism şi categoriile perechi „real-ireal", „posibilitate-realitate" „adevăr-fals", „individ-societate", „necesitate şi libertate", „raţional şi iraţional", „teorie şi practică". Umanismul a primit în acest fel un conţinut nou, al cărui miez teoretic şi practic este legat de lupta de emancipare a clasei muncitoare „care nu se poate elibera fără să elibereze întreaga omenire".

Demnitatea umană, libertatea sa, valoarea şi autonomia personalităţii omului au fost îngrădite sau strivite de-a lungul istoriei de doi factori esenţiali : de legarea destinului omului, ca fiinţă creată, de un creator, pe de o parte, de exploatarea lui crîncenă, de transformarea lui din scop în mijloc, în societăţile împărţite în clase antagoniste. Pornind de la aceste condiţii înrobitoare ale existenţei umane, lupta pentru eliberarea omului, pentru înfăptuirea umanismului, pentru ca omul să devină uman presupune — în concepţia materialismului dialectic şi istoric — suprimarea acestor condiţii. în acest sens, Marx scrie : „...ateismul, ca suprimare a lui Dumnezeu, înseamnă statornicirea umanismului teoretic iar comunismul, ca suprimare a proprietăţii private, înseamnă revendicarea adevăratei vieţi omeneşti ca proprietate inalienabilă a omului, înseamnă instaurarea umanismului practic ; cu alte cuvinte, ateismul este umanismul mijlocit cu sine prin suprimarea religiei, iar comunismul este umanismul mijlocit cu

sine prin suprimarea proprietăţii private. Abia prin suprimarea acestei mijlociri — care este o premisă necesară — apare umanismul *pozitiv,* umanismul care porneşte în mod pozitiv de la sine însuşi.“ [25]

Suprimările acestor mijlociri, la capătul cărora omul îşi dobîndeşte propria sa esenţă umană, pot fi înfăptuite doar prin revoluţie, prin transformarea radicală a societăţii, prin înlăturarea exploatării omului de către om, prin satisfacerea în tot mai mare măsură a nevoilor materiale şi spirituale ale oamenilor, prin statornicirea unor noi raporturi sociale între aceştia, a libertăţii şi a egalităţii, a stimei reciproce şi a echităţii. Comunismul nu este, din această pricină, o *stare* care trebuie creată şi nici un ideal confecţionat arbitrar, cărora trebuie să li se conformeze realitatea. „Noi numim comunism ■— afirma Marx — mişcarea *reală* care suprimă starea actuală." [26]

Construirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate e una din etapele importante ale înaintării noastre spre comunism, spre „dezlegarea enigmei istoriei". Conştiinţa acestei deglezări o avem încă de pe acum, tot mai puternică, privind în jurul nostru. Căci valoarea omului, a demnităţii şi libertăţii sale — scop suprem al politicii partidului — sînt axele în jurul cărora palpită întreaga noastră viaţă socială. Umanismul societăţii noastre, omenia ei, nu este doar un concept teoretic ; rădăcinile lui cresc dintr-un alt sol, acela al lichidării inegalităţilor generate de proprietatea privată ; el are un temei practic, e aşezat în structurile profunde ale democraţiei economice, politice şi culturale de tip socialist; e umanism *in actu* şi nu doar *in mente*.

„Noi comuniştii, arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu, secretarul general al Partidului Comunist Român, ne propunem, de fapt, să venim — dacă se poate spune astfel — în sprijinul naturii, care a sintetizat în om forma superioară de organizare a materiei, acţionînd prin toate mijloacele pentru stimularea însuşirilor celor mai nobile ale acestuia, pentru dezvoltarea sensibilităţii sale, a dorinţei şi voinţei de autodepăşire, pentru amplificarea continuă a cunoaşterii sale,

---

[25] Karl Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844,* în volumul K. Marx-—Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe,* ed. cit., p. 622—623.

[26] K. Marx—Fr. Engels, *Ideologia germana,* în *Opere,* voi. 3, p. 36.

pentru împlinirea visurilor sale celor mai cutezătoare de progres, dreptate şi fericire. Aş putea spune că, în fond, şi în acest domeniu acţionăm în spiritul materialismului dialectic. înţelegînd şi stăpînind legile naturii, acţionăm totodată pentru a le pune în serviciul omului — adică a tot ceea ce a creat mai bun natura. Noi ne propunem acum să perfecţionăm produsul cel mai înalt al naturii — omul, creatorul a tot ce există în societate !" [27]

în această formulare sintetică este surprinsă în mod fericit chintesenţa unei întregi concepţii a partidului nostru despre om şi umanism, concepţie ale cărei determinaţii complexe şi cuprinzătoare se găsesc expuse în Documentele Congreselor al IX-lea, al X-lea şi al Xl-lea ale Partidului, ale Conferinţelor Naţionale ale Partidului care au avut loc în această perioadă, în cuvîntările secretarului general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu.

în această concepţie, omul reprezintă scopul şi valoarea supremă a întregii vieţi şi activităţi economice, social-politice şi culturale. Suprimînd proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie şi lichidînd exploatarea, acţionînd în direcţia dezvoltării forţelor de producţie, a creşterii continue a avuţiei naţionale, aşe- zînd organizarea vieţii sociale, a raporturilor sociale pe temeiurile dreptăţii şi egalităţii, ale democraţiei şi libertăţii, societatea socialistă multilateral dezvoltată a creat premisele obiective şi cadrul necesar manifestării şi dezvoltării tot mai depline a personalităţii umane. Spunem „a creat doar premisele", întrucît edificarea omului multilateral dezvoltat reprezintă un întreg proces istoric, pe cît de complicat pe atît de lungă durată. Căci prin cucerirea puterii politice, prin naţionalizarea principalelor mijloace de producţie, prin abolirea proprietăţii private şi statornicirea unor noi relaţii de producţie şi interumane, prin organizarea unui cadru instituţional potrivit cu dimensiunile inedite ale vieţii sociale — omul nu s-a transformat brusc, n-a devenit în mod automat şi spontan o fiinţă nouă, înzestrat cu o nouă gîndire şi sensibilitate, cu o nouă morală din care au fost eradicate tarele moralei burgheze ca şi acelea ale unei educaţii tradiţionale în mare măsură învechită şi anacronică.

Ca fiinţă perfectibilă, omul se transformă, — devine un „om

---

[27] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate,* voi. 13, Bucureşti, Ed. Politică, 1977, p. 134—135.

nou", înaintat —, cu o înaltă conştiinţă umanistă, cu o gîndire cutezătoare, revoluţionară, capabilă să înţeleagă legile dezvoltării sociale, comanda- mentele istoriei, să acţioneze în spiritul cerinţelor obiective ale progresului — numai în cadrul unui îndelung şi complex proces istoric de educaţie în şi prin muncă, prin instruire profesională şi cultură generală, prin- tr-un efort constant de însuşire a ştiinţei şi culturii, a concepţiei revoluţionare despre lume, prin participare activă la viaţa socială, exercitîndu-şi libertatea de a alege şi a decide în cunoştinţă de cauză.

Pornind de la aceste considerente, Partidul Comunist Român a acţionat şi acţionează în permanenţă în direcţia creării acelor condiţii materiale şi spirituale care să asigure dezvoltarea multilaterală şi nelimitată a personalităţii umane, pentru dezvoltarea conştiinţei revoluţionare a oamenilor muncii, pentru transpunerea în viaţă a principiilor eticii şi echităţii socialiste.

Ţinînd seama de faptul esenţial că în procesul muncii omul s-a desprins de animalitate, hominizîndu-se, că prin munca exploatată omul s-a alienat, îndepăr- tîndu-se şi pierzîndu-se pe sine în lucrurile şi valorile produse, devenind el însuşi un lucru printre lucruri, Partidul nostru a acţionat, de la început şi radical, în direcţia înlăturării tuturor acestor factori perturbatori ai caracterului omenesc al muncii.

„România situează în mod consecvent în centrul politicii sale de construcţie socialistă — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu — grija pentru om — suprema valoare a societăţii —, preocuparea pentru îmbunătăţirea condiţiilor sale de muncă şi de viaţă. Subordonăm întreaga noastră politică de dezvoltare economi- co-socială a ţării ţelului nobil al creşterii bunăstării materiale şi spirituale a poporului — aceasta fiind, de fapt, însăşi esenţa societăţii noi pe care o edificăm. In cadrul acestei politici acordăm o atenţie deosebită problemelor legate de îmbunătăţirea condiţiilor de lucru în întreprinderi... facem totul ca în societatea noastră, oamenii muncii în calitatea lor de producători ai bunurilor materiale şi, în acelaşi timp, de proprietari ai mijloacelor de producţie, să aibă asigurate toate premisele pentru a-şi desfăşura activitatea în cele mai bune condiţii, beneficiind larg de cuceririle ştiinţei şi tehnicii înaintate. Pornind de la realitatea că societatea noastră este o societate a muncii, că munca reprezintă unica sursă de sporire a avuţiei naţionale, considerăm că nici un efort nu este prea mare atunci cînd

este vorba de omul muncii, de condiţiile sale de viaţă, de creşterea nivelului său de trai, a gradului de civilizaţie. De aceea facem eforturi pentru a se crea asemenea condiţii de muncă, încît fiecare să-şi poată pune în valoare capacitatea, personalitatea şi talentul şi să se poată bucura din plin de rezultatele muncii sale." [28]

Adevăratul umanism, umanismul revoluţionar al societăţii socialiste, nu poate fi conceput în afara dialecticii individ-societate, în afara unor raporturi noi, opuse celor individualiste promovate de orînduirea burgheză. Individualismul de sorginte biologistă este depăşit în cadrul noii concepţii umaniste care, îmbinînd biologicul cu socialul, stabileşte existenţa unor raporturi dialectice între individualitate şi societate. în perspectiva acestui nou umanism, de tip superior, libertatea şi fericirea omului nu pot fi dobîndite în mod singular, individual şi în contradicţie cu libertatea şi fericirea generală a societăţii, a poporului. Numai satis- făcîndu-se nevoile şi năzuinţele întregii comunităţi a poporului este posibilă şi realizarea fericirii şi bunăstării individuale. Umanismul revoluţionar, aşa cum este conceput de partidul nostru, vede afirmarea şi dezvoltarea plenară a personalităţii umane nu izolat, ci în cadrul ansamblului societăţii, promovînd principiul raţional şi generos potrivit căruia fericirea personală nu se poate realiza încălcînd dreptul la fericire al altora, ci numai în cadrul înfăptuirii fericirii generale a poporului, a umanităţii. „Pornim de la faptul — spune secretarul general al partidului — că bunăstarea materială şi spirituală a fiecăruia, adevărata libertate nu se pot realiza şi afirma decît în cadrul bunăstării generale, al libertăţii şi independenţei întregului popor." [29]

încă din lucrările sale de tinereţe, Marx arăta întrepătrunderea dintre democraţia autentică, libertate şi umanism. în *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului,* fondatorul materialismului dialectic şi istoric arăta că democraţia este *enigma* rezolvată a tuturor formelor de stat întrucît pentru prima dată, în democraţie, nu mai este vorba de „poporul orînduirii de stat" aşa cum se întîmpla în celelalte forme de stat nedemocratice, ci de „orînduirea de stat a poporului", în democraţie, apreciază Marx, orînduirea de stat apare

---

[28] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate,* voi. 14, Bucureşti, Ed. Politică, 1977, p. 381—382.

[29] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.,* voi. 15, Bucureşti, Ed. Politică, 1978,p. 566.

drept ceea ce este, adică drept un produs liber al omului. „Hegel porneşte de la stat şi transformă pe om în statul subiectivat; democraţia porneşte de la om şi transformă statul în omul obiectivat... în democraţie, nu omul există de dragul legii, ci legea există de dragul omului ; legea exprimă *o existenţă umană,* în timp ce în celelalte forme de orînduire de stat omul este existenţa *legală.* Aceasta este deosebirea fundamentală a democraţiilor." [30]

Aplicînd în mod creator aceste adevăruri generale la condiţiile specifice ale ţării noastre, — partidul — din iniţiativa şi sub directa conducere a secretarului general — a desfăşurat o intensă muncă organizatorică în vederea perfecţionării cadrului social şi instituţional, a găsirii acelor forme care să permită în măsură tot mai mare participarea maselor de oameni ai muncii la conducerea vieţii politice şi obşteşti, la pregătirea şi luarea deciziilor în cele mai importante probleme ale vieţii noastre sociale. A fost şi este mereu perfecţionată legalitatea socialistă pentru ca, prin conţinut şi formă, legea să reprezinte cît mai adecvat îmbinarea intereselor generale, ale dreptului şi libertăţii întregii societăţi cu interesele, drepturile şi libertăţile individuale. Legea există astfel în tot mai mare măsură de dragul omului şi, după cum spunea Marx, exprimă însăşi existenţa umană.

Instituirea şi dezvoltarea autoconducerii muncitoreşti,, participarea directă a unor mase tot mai largi la dezbaterea publică, la formularea şi adoptarea deciziilor economice, politice, social-culturale, înfăptuirea în tot mai înalt grad a principiului conducerii colective, prin creşterea atribuţiilor adunărilor generale ale oamenilor muncii şi ale consiliilor de conducere, instituţionalizarea unor forumuri naţionale de dezbatere şi decizie (Congresul Consiliilor populare, Camera legislativă a consiliilor populare, Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste, Congresul Agriculturii şi constituirea Consiliul Naţional al Agriculturii, Congresul Consiliilor oamenilor muncii şi constituirea Consiliului Naţional al oamenilor muncii etc.) reprezintă cadrul larg în care înfloreşte democraţia şi libertatea de tip nou, socialistă, cîmpul unor posibilităţi nelimitate de manifestare a personalităţii umane, de inserţie a gîndirii şi acţiunii individuale în desfăşurarea procesului istoric la scară naţională.

Personalitatea umană nu şi-ar putea găsi o împlinire multilaterală

[30] K. Marx—Fr. Engels, *Opere,* voi. 1, p. 256.

în afara dimensiunii ei spirituale, legată de învăţămînt, ştiinţă şi cultură. Niciodată în istoria multiseculară a poporului nostru învăţământul şi cultura nu au cunoscut o atît de amplă dezvoltare ca în anii socialismului. Fiecărui membru al societăţii, fără deosebire de naţionalitate, îi sînt deschise larg porţile cunoaşterii şi creaţiei în domeniul ştiinţific, tehnic şi cultural în general ; creaţia valorilor spirituale a devenit, alături de aceea a valorilor materiale, o modalitate fundamentală de obiectivare a omului, de realizare a acestuia ca „fiinţă generică". Fiind în acelaşi timp creatorul acestor valori, dar şi beneficiarul şi proprietarul lor, omul societăţii socialiste nu numai că nu se mai simte alienat în procesul creării acestora ci, dimpotrivă, are, cu fiecare realizare, sentimentul satisfacţiei şi plenitudinii demiurgice. în acest „imperiu" nelimitat al manifestării creativităţii umane apar trebuinţe şi motivaţii noi. Viaţa socială ca şi cea individuală dobîndeşte astfel o calitate nouă, se îmbogăţeşte şi se auto- înnobilează. „Omul *bogat* este... omul *care are nevoie* de o totalitate de manifestări de viaţă umană, omul la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca *nevoie*[31] Prin condiţiile create de socialism omului şi dezvoltării personalităţii acestuia, *nevoile* lăuntrice, spirituale ca şi cele ale confortului material cresc mereu, într-o organicitate dialectică cu progresul general al societăţii. Umanizarea vieţii devine ea însăşi o „operă deschisă" la împlinirea căreia fiecare este chemat să-şi aducă o contribuţie proprie. Rezultă de aici, ca o implicaţie necesară şi fundamentală, marea responsabilitate a fiecăruia dintre noi pentru acţiunile şi libertăţile noastre. în concepţia umanismului revoluţionar, libertatea şi responsabilitatea reprezintă un cuplu dialectic inextricabil. Una se defineşte prin cealaltă ; una se manifestă şi se realizează prin cealaltă : libertatea fără responsabilitate se poate transforma în contrariul ei aşa după cum responsabilitatea care nu e consecinţa libertăţii nu reprezintă decît *o* formă mascată de manifestare a opresiunii morale.

Construirea societăţii comuniste e sinonimă aşadar cu însăşi construirea unui nou om şi a unui nou umanism. în acest proces istoric îndelungat, complex şi contradictoriu, cu dialectica lui imanentă, suplă şi plină de nuanţe, multiscopică şi multicoloră, nu e exclusă apariţia erorii. Examinînd în spirit critic şi autocritic propria-i activitate, Partidul nostru a scos la iveală numeroase neajunsuri,

---

31 Karl Marx, *Manuscrise economico-jilozofice din 1844*, în voi. *Scrieri din tinereţe,* ed. cit., p. 583.

greşeli mai puţin grave sau mai grave, apărute în această uriaşă construcţie st>cială şi individuală, materială şi spirituală. între realitate şi ideal, între ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie, există şi astăzi discrepanţe mai mari sau mai discrete. Oamenii n-au devenit „puri" peste noapte şi, probabil, tocmai omenescul din ei îi face să fie mereu perfectibili. Dacă la un moment dat s-ar atinge perfecţiunea, cu siguranţă că problema „amurgului" omului ar deveni abia atunci presantă. Metodele educative ca şi condiţiile materiale ale vieţii sînt şi ele ameliorabile în permanenţă. Democraţia şi libertatea umană mai au de parcurs o cale lungă pentru a satisface cerinţele iz- vorîte din ideal. Insatisfacţiile pe care uneori le putem avea nu reprezintă „sfîşierea" existenţială (Gespalten- heit) de care vorbea Jaspers, nici o antinomie tragică despre care vorbea Camus, ci doar reflexul unor contradicţii care se nasc între posibilităţile şi necesităţile

existente la un moment dat, între obiectivitate şi subiectivitate, între intenţie şi realizare.

Perfecţiunile şi imperfecţiunile vieţii fiecărui popor îi aparţin desigur, în primul rînd şi în mod fundamental, lui însuşi. De aceea eforturile lui sînt decisive pentru progresul pe care îl realizează. Dar astăzi caracterul universal al istoriei umane a devenit atît de evident şi de presant încît umanismul pe care se străduieşte să şi-i închege o naţiune este şi în funcţie de factorii istorici internaţionali, de desfăşurarea procesului istoric la nivel planetar. Cînd cursa înarmărilor ia proporţii din ce în ce mai grave iar pacea necesară oricărui om şi oricărui umanism este ameninţată, este evident că în cursul firesc de dezvoltare a naţiunilor apar perturbaţii nedorite. Cînd o mică parte a lumii se înăbuşă în propria-i grăsime iar o mare parte a omenirii suferă de foame şi mizerie, cînd în lume n-au dispărut tendinţele imperialiste, colonialiste şi neoco- lonialiste, cînd în relaţiile dintre popoare n-a dispărut apelul la forţă şi ameninţare cu forţa, în calea umanismului se ridică încă mari obstacole. Nu întîmplă- tor statul şi partidul nostru promovează pe plan extern o politică activă de pace şi securitate între popoare, pentru reglementarea raporturilor dintre acestea pe principiile raţionale ale egalităţii şi libertăţii, ale independenţei şi suveranităţii, ale dreptului fiecăruia de a-şi croi propriul său destin, pentru reglementarea politică, paşnică a problemelor litigioase, pentru înlăturarea din viaţa popoarelor a forţei şi a ameninţării cu forţa, pentru înfăptuirea unei noi ordini economice şi politice între state. Principiile politicii externe ale statului nostru sînt, astfel, prin întregul lor conţinut, strîns legate de umanismul funciar al societăţii noastre socialiste.

în aceste împrejurări, cînd fiecare problemă importantă se înscrie nu numai într-un context naţional ci şi internaţional, confruntările ideologice care au loc pe marginea acestor probleme devin şi ele mai intense-

Unii ideologi burghezi contemporani ca şi unele „voci" retribuite în valută convertibilă îşi desfăşoară cu predilecţie acţiunile anticomuniste în zona problematicii legată de umanism, democraţie şi libertate. De pe poziţii abstracte şi aistorice, apologetice, aceşti „ideologi" se străduiesc din răsputeri să acrediteze ideea că numai în capitalism, spre deosebire de socialism, pot fi regăsite condiţiile umanismului adevărar, ale democraţiei, drepturilor şi libertăţii reale a oamenilor, în- cercînd să se ascundă faptul că adevăratul umanism

este incompatibil cu menţinerea relaţiilor sociale capitaliste, cu perpetuarea exploatării omului de către om, cu menţinerea gravelor inegalităţi economice, sociale şi politice ale capitalismului, cu discriminarea naţională, socială şi rasială. Dar se poate vorbi de o democraţie reală, de libertate, de asigurarea drepturilor fundamentale ale omului într-o societate care cultivă instinctul egoist, individualismul, lupta pentru bunăstarea personală în dauna bunăstării semenilor, într-o societate care nu asigură unor mase de milioane de oameni posibilitatea elementară de a-şi cîştiga existenţa prin muncă, de a participa direct la conducerea societăţii, la luarea deciziilor ce privesc propria lor existenţă ?

Ocolindu-se aceste probleme de fond şi punîndu-se cu exclusivitate accentul doar pe aspectele marginale ale drepturilor omului, se încearcă să se abată atenţia de la gravele anomalii sociale care afectează fundamental omul în capitalism. în unele cercuri, de exemplu, vorbindu-se de drepturile omului se pune aproape un semn de egalitate între acestea şi dreptul la emigrare ; este limpede că o astfel de abordare unilaterală şi mistificatoare a unei probleme atît de grave, nu urmăreşte, în fond, decît asigurarea posibilităţilor marilor trusturi supranaţionale de a recruta forţă de muncă ieftină, mai cu seamă intelectuală. în spatele apărării „dreptului de a emigra“ se promovează adesea acele -concepţii cosmopolite care încearcă să anihileze spiritul naţional, însetat de libertate şi autonomie şi să slujească politica antiumană de dominaţie şi asuprire -a altor naţiuni şi popoare.

Tehnica diversiunii, şi în cazul tratării problemelor umanismului, este utilizată cu dezinvoltura. Neesenţialul este prezentat ca esenţial, accidentalul ca necesar, ceea ce este excepţie ca regulă. Se escamotează astfel contradicţiile fundamentale cu care se confruntă capitalismul contemporan, fenomenele de alienare pe •care le generează proprietatea privată şi exploatarea, consecinţele sociale grave ale crizei ce a cuprins endemic societatea monopolurilor, intensificarea fenomenelor nocive care afectează grav condiţia umană, duc la degradarea morală, la cultivarea violenţei, decadentismului şi pornografiei, la recrudescenţa rasismului şi fascismului, la căutarea unui „paradis" artificial al stupefiantelor etc.

Problemele umanismului nu pot fi soluţionate prin parcelarea şi tratarea lor propagandistică, după necesităţi conjuncturale sau pragmatice. în rezolvarea acestora trebuie să se ţină seama de faptul că esenţa umanismului contemporan o constituie, în fond, grija pen-

tru asigurarea condiţiilor de viaţă materiale şi spirituale a clasei muncitoare, a ţărănimii şi intelectualităţii din fiecare ţară, într-un cuvînt a poporului, a unor relaţii de echitate şi dreptate socială, în primul rînd de egalitate economică, pentru toţi cei care sînt adevăraţii creatori de valori, a unor raporturi echitabile şi umane, mai drepte şi mai bune, între toate popoarele lumii.

Problemele umanismului, democraţiei şi libertăţii au, în lumea contemporană, o importanţă fundamentală. Modul în care fiecare ţară socialistă rezolvă în fapt aceste probleme, modul în care partidele comuniste şi muncitoreşti, forţele progresiste din celelalte ţări luptă pentru înfăptuirea drepturilor omului, pentru lichidarea oricărei exploatări, pentru participarea maselor la viaţa socială, la croirea unui destin pe măsura intereselor lor legitime, reprezintă o contribuţie ce nu poate fi îndeajuns subliniată la construirea unei lumi noi, mai drepte şi mai bune.

Problemele omului şi, ca atare, ale umanismului rămîn „opere deschise" !

MUNCA — DIMENSIUNE UMANĂ

Aş vrea sa scriu odată despre memorie. Sînt fascinat de această facultate umana miraculoasă*'. îmi place adeseori să mă las purtat de fluxul amintirilor, să mă cufund cu voluptate în lumea pe cît de dureros de reală pe atît de ireală, de raţională şi totodată magică a copilăriei. în acest univers, cu spaţii ondulate ca într-o geometrie noneuclidiană, plin de praf şi de soare, de vechituri care rămîn mereu noi şi proaspete, imaginile oamenilor pe care i-am cunoscut şi i-am îndrăgit răsar pe neaşteptate, te miri cum şi prin ce mecanisme, prin ce asociaţie surprinzătoare. Iată, m-am aşezat la masa de scris pentru a-mi rostui cîteva gînduri despre muncă şi despre ceea ce aş numi „cultura muncii". Şi, pe hîrtia albă, ca pe un ecran răsare imaginea unui om ce a fost şi nu mai e, dar care pentru mine a rămas, ţinîndu-1 viu, memoria. Pagina s-a umplut treptat, treptat de un surîs albastru, ca şi ochii lui, ironic dar plin de bunătate ; îl văd din ce în ce mai clar, cu pălăria lui sură, cîndva neagră, dată puţin spre ceafă, cu faţa brăzdată pe care briciul nu-şi croia drum decît o dată pe săptămînă, duminica, ocazie cu care îşi schimba nu numai înfăţişarea ci şi identitatea. Se numea simplu : Ştefan Gheorghe.

Avea şi o poreclă : Picii (nu ştiu nici acum cine i-a dat-o şi ce semnificaţie avea). Nimeni nu-i rostea numele. Toţi, chiar şi copiii, îi spuneau, scurt şi familiar, Picii ! Picii, cel fără de vîrstă, între tinereţe şi bă- trîneţe, mereu neschimbat, era un om universal. Porecla i se transformase în renume. Ştia să facă de toate. Era un povestitor desăvîrşit, cu un farmec pe care numai la Creangă l-am regăsit; nu-i era străin nici darul de a face versuri. Desenator uluitor, ştia, ca nimeni altul, să cioplească lemnul şi să modeleze lutul. Era un bun lăcătuş şi tîmplar. Avea pasiunea zborului şi visul lui neîmplinit a fost să-şi construiască un avion propulsat de energia umană. Casa îi era plină de desene şi aeromo- dele. Şi peste toate aceste daruri, mai era înzestrat şi cu umor. Sensibil şi reflexiv, Picii era, într-un cuvînt, un om minunat. Astăzi, cînd mă gîndesc la el îmi dau seama că, fără să-i fi cunoscut, existenţa mea ar fi fost mult mai săracă. Pentru universul strîmt al satului în care am copilărit, Picii era un fel de Socrate al Atenei. Mă simt, de aceea, tentat să-i fac şi eu apologia, scriind : „în apărarea lui Picii".

Ca şi ilustrul său predecesor, Picii a rămas neînţeles de oamenii în mijlocul cărora a trăit. Picii era un ţăran. Ori, ce fel de ţăran poate fi un om care, în miezul verii, în loc să meargă la seceriş, stătea zile întregi meşterin- du-şi un aeromodel ? Cum să fie el înţeles altfel decît un „pierde-vară" cînd se comporta atît de bizar pentru cei a căror raţiune de a exista era de neconceput în afara muncii cîmpului şi a creşterii vitelor ? Legea nescrisă a ţăranului este aceea de a cultiva ogorul. Cel care prinde fluturi cînd ar trebui să însămînţeze, poate să o facă. Dar cei care însămînţează îl exclud din rîndul lor. El poate fi orice, chiar un mare naturalist, dar în nici un caz nu poate fi ţăran. Picii, prin condiţia sa socială, era însă ţăran. între vocaţia şi situaţia sa se instalase o cezură de nedepăşit. împrejurările sociale, lipsa posibilităţilor de a studia şi de a-şi dezvolta talentele I-au împiedicat să se smulgă din această condiţie pentru care nu avea nici chemare şi nici aptitudini. în fapt, el se autoexcludea din propria-i clasă socială, nu pentru că ar fi fost leneş, ci pentru că se îndepărtase şi dezerta adesea de la munca ce este proprie şi defineşte orice ţăran. Bunul şi tristul Picii era un înstrăinat. Şi iată cum, vroind să scriu despre muncă, mi-am amintit de Picii pentru a ajunge, după acest ocol al memoriei, la subiectul reflexiei iniţiale.

Condiţia socială şi umană a lui Picii, ca şi a oricăruia dintre noi, e

legată de muncă. în afara muncii nu existăm ca oameni. Ea ne determină şi ne defineşte. Munca e, astfel, o categorie ontologică.

Este adevărat că, astăzi, a devenit imposibil să cunoaştem nemijlocit procesul prin care existenţa organică s-a transformat într-o existenţă socială. Nu mai e posibilă decît o reconstituire, adică o cunoaştere *post fes- tum,* pe care ne-o oferă cu dovezi şi amănunte din ce în ce mai numeroase ştiinţa, începînd cu arheologia şi terminînd cu biologia şi filozofia. Acest salt existenţial, pe cît de spectaculos, complicat şi greu de explicat, nu e lotuşi un miracol aşa cum a încercat multe secole sa ne convingă în primul rînd teologia, dar nu numai ea. Este meritul lui Engels de a fi plasat munca în centrul procesului de umanizare a omului. El demonstrează că diferenţierea dintre mîna maimuţei şi cea a omului nu este doar de natură biologică ; saltul este calitativ, dincolo de limitele biologicului. Este un salt ontologic, spre un alt tip de existenţă, spre existenţa socială. „Numărul şi dispoziţia generală a oaselor şi muşchilor sînt identice la amîndouă, însă mîna celui mai primitiv sălbatic poate executa sute de operaţii pe care nici o mînă de maimuţă nu le poate imita. *Nici o mînă de maimuţă n-a confecţionat vreodată cel mai grosolan cuţit de piatră*." (Subl. n.)[1]

în felul acesta, *munca* este aşezată, în fond, în centrul explicaţiei marelui şi spectaculosului salt de la animal la om. Munca este, aşadar, „fenomenul originar", ca să utilizăm un termen goethean. „Munca — scrie Marx pe bună dreptate — este o condiţie de existenţă a omului independentă de orice formă socială, o necesitate naturală eternă, care mijloceşte schimbul de substanţe dintre om şi natură, adică însăşi viaţa omului." [2] „în muncă sînt cuprinse *in nuce* toate determinaţiile care... constituie esenţa noului în existenţa socială." [32]

Munca şi numai ea este oglinda miraculoasă în apele căreia omul îşi vede propriul său chip, căci valoarea existenţei omeneşti este, dintotdeauna, întrupată în ceea ce a făcut omul, în valoarea produselor sale materiale şi spirituale. Din acest punct de vedere se poate spune, fără putinţă de a greşi, că „omul se face", *el este ceea ce face*. Munca, activitatea conştientă îndreptată spre un scop, a fost şi rămîne dimensiunea fundamentală ce defineşte existenţa umană,

---

[32] Georg Lukâcs, *Ontologia existenţei sociale,* Bucureşti, Ed. Politică, 1978, p. 174.

pîrghia prin care omul a reuşit să se înalţe pe scara cea mai înaltă a produselor naturii.

Fără prezenţa omului, în conştiinţa căruia se oglindeşte frumuseţea lumii, însăşi natura ar fi mai săracă.

Fără munca omului încorporată în toate valorile materiale şi spirituale create de-a lungul istoriei n-ar exista încă o natură, aceea a civilizaţiei.

[1] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere,* voi. 20, Bucureşti, Ed. Politică, 1964, p. 469.
[2] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere,* voi. 23, Bucureşti, Ed. Politică, 1966, p. 57.

Fără muncă n-ar fi fost posibilă nici prezenţa de astăzi a omului în lume. Lucrarea omului asupra lumii din afara lui a fost, în acelaşi timp, lucrarea asupra lui însuşi ; fără muncă omul n-ar fi devenit ceea ce este !

Aceste adevăruri pe cît de simple pe atît de evidente sînt în măsură să releve cît de importantă este reflexia asupra muncii, a *cantităţii* şi *calităţii* ei.

Dacă prin muncă omul făureşte o întreagă lume de valori materiale şi spirituale, este creator de civilizaţie şi, în acest fel, se perfecţionează pe sine însuşi, munca, întotdeauna, în toate împrejurările a reprezentat modalitatea fundamentală prin care s-a obiectivat esenţa umană ? Oare întotdeauna omul a găsit în muncă bucuria creaţiei şi satisfacţia împlinirii propriei personalităţi ? Sau, în anumite împrejurări, cum erau şi cele în care trăise atît de talentatul Picii, munca I-a înstrăinat pe om de sine, energia lui irosindu-se în multitudinea obiectelor create, producîndu-se un transfer irecuperabil de substanţă umană, o pierdere a subiectivităţii într-o obiectivitate pietrificată ? Munca, dimensiune prin excelenţă umană, se poate transforma în contrariul ei ? Marx a dezvăluit cu o mare forţă posibilitatea şi realitatea unei asemenea dialectici în condiţiile societăţii bazate pe exploatare şi mai ales ale exploatării moderne, de tip capitalist, cînd *alienarea* poate atinge trepte nebănuite. In cadrul unor asemenea relaţii bazate pe proprietatea privată, munca, sursă de bucurie şi împliniri, se transformă într-un chin, fiind alterată în esenţa ei umană de condiţia de exploatat a celui ce munceşte. Alienarea nu provine din faptul că producătorul nemijlocit nu mai poate crea valori, ci e determinată de faptul că în valorile create producătorul nu se mai regăseşte, bogăţia, creată de el nu numai că

nu se mai revarsă asupra lui, ci îi agravează şi mai mult condiţia ; subiectivitatea sa creatoare nu se mai regăseşte în ceea ce, în mod normal, ar trebui să reprezinte tocmai măsura obiectivizării şi realizării sale.

Punînd capăt proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie ca şi exploatării, aşezînd un nou tip de proprietate şi statuînd un nou tip de relaţii de producţie, revoluţia socialistă a creat un nou cîmp de desfăşurare a dialecticii obiectivării omului, a posibilităţilor acestuia de a se defini şi realiza prin muncă. Se poate spune că, din acest unghi de vedere, socialismul reprezintă tocmai acea treaptă de dezvoltare a istoriei omeneşti prin care munca îşi dobîndeşte locul şi virtuţile pe care niciodată nu le-a putut avea. Munca a devenit, cu adevărat, pentru toţi, principala sursă a afirmării şi realizării umane, criteriul fundamental al valorii individuale şi colective, modalitatea fundamentală a obiectivării esenţei umane.

Realizarea pînă la capăt a acestor posibilităţi presupune însă, în continuare, rezolvarea unor probleme izvo- rîte din ceea ce îndeobşte poate fi circumscris prin termenul de *cultură* a muncii. Este neîndoielnic că efectuarea oricărei munci presupune o cantitate minimă de informaţie, deprinderi, de însuşiri fizice şi psihice etc. Dacă mînuirea unei unelte simple presupune cîteva con- dinţii elementare de cunoaştere şi habitudini, mînuirea unei maşini cît de cît mai complicate presupune, necesarmente, cu totul alte condiţii. E indiscutabil, aşadar, că există o istorie, o ştiinţă a muncii, că această istorie şi ştiinţă — date fiind perfecţionările rapide ce au loc în producţia de valori materiale şi spirituale — sînt şi vor rămîne deschise. în condiţiile revoluţiei ştiinţifico- tehnice contemporane, altul este locul şi rolul muncii, alta este fizionomia şi fiziologia acesteia decît în condiţiile producţiei bazată pe utilizarea unor mijloace de producţie rudimentare, a unor tehnici şi tehnologii nedezvoltate. Munca clasică de fabrică în cadrul căreia funcţia de producţie a muncitorului se reducea în mod obişnuit la cîteva operaţii fizice, repetate în mod monoton, devine, în condiţiile industrializării impetuoase şi ale automatizării, fapt de istorie a muncii. Iată motivele pentru care, în perioada contemporană, impor- tanţa culturii muncii creşte în mod proporţional _ cu realizările dobîndite de ştiinţă şi tehnică în mecanizarea şi automatizarea producţiei, în tehnologiile utilizate. Problemele organizării muncii şi

a pregătirii muncitorului, a condiţiei umane a muncii la nivelul cerinţelor unei producţii bazate pe utilizarea celor mai înalte cuceriri ale ştiinţei şi tehnicii nu pot să rămînă la stadiul valorificării empirice, chiar a unei experienţe bogate, să cadă în afara preocupărilor ştiinţei însăşi.

Dacă vom înţelege, aşa cum arăta Marx, introducînd o concepţie nouă despre tehnică şi tehnologie, că tehnologia este o activitate socială ce foloseşte, în mod necesar şi deliberat, un sistem de acţiune materială pe care societatea şi-i construieşte pe o anumită treaptă a dezvoltării sale, atunci nu va fi deloc dificil să înţelegem raporturile directe ce există între optimizarea tehnologiilor şi optimizarea activităţii umane. Cultura muncii, în condiţiile contemporane, ar presupune tocmai idlexiu ştiinţifică asupra condiţiilor de optimizare a activităţii umane, funcţia de optimizare continuă a tehnologiilor (înţelese ca activitate socială).

Umanismul socictăţii noastre socialiste, urmărind drept scop suprem dezvoltarea multilaterală şi armonioasă a personalităţii umane, aşează la loc de frunte problemele şcolii, muncii şi culturii, privite, toate trei, într-o inextricabilă unitate. Integrarea ştiinţei cu învă- ţămîntul şi producţia trebuie să conducă şi la realizarea optimă a culturii muncii, la dezvăluirea şi punerea în valoare a acelor factori care concură în cel mai înalt grad la înfăptuirea condiţiei umane a muncii.

într-o societate a muncii — cum este societatea noastră socialistă — care se bazează pe muncă şi se realizează prin muncă, asigurarea *condiţiei umane* a muncii este unul din obiectivele fundamentale ale întregii activităţi de partid şi de stat. „Urmărim — arăta secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, la Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste — crearea condiţiilor celor mai propice ca omul să se poată manifesta plenar în toate domeniile vieţii sociale, fiecare cu capacităţile, personalitatea şi felul său de a fi, în spiritul comun întregii societăţi, al dragostei de dreptate şi de adevăr, al curajului şi cinstei, al simplităţii, al hotărîrii de a lucra împreună cu semeni săi pentru fericirea proprie, pentru fericirea întregii so-

cietaţi. [33]

Mă gîndesc cu dureroasă strîngere de inimă la neuitatul meu Picii, tristul înstrăinat. S-a stins prea devreme pentru a fi putut beneficia şi el de o condiţie a muncii care să-i fi pus în valoare personalitatea, talentul său indubitabil. Mă gîndesc însă cu atît mai bucuros la faptul că, astăzi, în societatea noastră sînt create toate condiţiile pentru ca talentele să nu se stingă. Calea punerii lor în valoare este una singură, munca, în rosturile-i adînci, dincolo de semnificaţia ei economică, ca „o producere şi o reproducere", munca este o *activitate vitală* a omului căci, prin ea, omul îşi satisface nu numai nevoi şi necesităţi imediate, ci şi propensiunea spre universalitate şi libertate, spre înfrîngerea limitelor sale biologice. Prin roadele durabile ale muncii sale, prin valorile materiale şi spirituale create, prin civilizaţia şi cultura creată, omul îşi trans- cende condiţia sa de muritor.

[33] N. Ceauşescu, în voi. *Congresul educaţiei politice* fi *al culturii socialiste,* Bucureşti, Ed. Politică, 1976, p. 424—425.

DIALOG ŞI DEMOCRAŢIE

Daca într-unul din impulsurile sale panlogiste Hegel putuse să exclame : „Totul este un silogism !“, cred că, la fel de îndreptăţiţi putem spune, cînd este vorba despre om : „Totul este un dialog \ “.

De la naştere, omul se găseşte într-un permanent dialog cu tot ceea ce-l înconjoară, cu lumina, căldura sau frigul, cu zgomotul sau liniştea, cu vorbele mamei sau jucăriile pe care încearcă să le manevreze. Pe măsura scurgerii timpului şi extinderii spaţiului ce-i este accesibil, acest dialog se amplifică treptat, devine un adevărat mod de viaţă, o dimensiune în afara căreia e greu, dacă nu imposibil, de conceput existenţa umană. Dialogul este mijlocul de comunicare cu altul, o formă de transmitere-receptare de informaţii, gînduri şi sentimente, expresia acordului sau dezacordului, o formă vie de interogare a universului. „Cobori în jos luceafăr blînd“ va spune poetul, dialogînd înfiorat cu astrul rece şi nemuritor. „Oltul începe să stea de vorbă cu pietrele, şi, în liniştea imensă care acoperă lumea, marele lor dialog se aude.“ Metafora bogziană vine parcă să desluşească valoarea cosmică a dialogului. Pla- ton îşi dezvăluie neliniştile sale metafizice ca şi con- cîuziile unui întreg sistem de gîndire sub forma unui dialog. Pentru dramaturg dialogul este însăşi modalitatea sa de a crea personaje, situaţii, caractere, un întreg univers uman.

Desigur, se va putea spune, există, pe lîngă dialog, şi monologul. Da, există şi iată-l pe Richard al II-lea din drama cu acelaşi nume de Shakespeare — mono- logînd, în claustarea sa din turn :

„Tot cercetat-am, cum aş compara Această
temniţă cu lumea largă :

Dar cum, atîţia oameni sînt pe lume Şi-aici un
singur om, şi-acela-s eu,
N-am izbutit să făuresc un gînd.
Creierul meu e soţul minţii mele Şi
pot s-o dovedesc ; el este tatăl Şi
amîndoi îmi tot puiesc odrasle De
gînduri care-mi populează lumea,
Această mică lume, răsculată,
Că nu-i vreun gînd cu altui să se-mpace."

Stricto sensu, acesta e un monolog = vorbire cu sine însuşi. *Lato sensu,* „monologul" nu e — nici el — decît o formă mascată a dialogului *(dia* = cu şi *legein* = a vorbi). A vorbi, indiferent cu cine, cu luna sau stelele de pe firmament, cu semenii tăi sau *cu* tine însuţi înseamnă, privind lucrurile mai în adîncime, să dialoghezi. Monologul este şi el, aşadar, o specie sui generis de dialog, o con-vorbire a ta *cu* tine însuţi, o „dedublare a unicului" ! Richard se autoiluzionează crezînd că, fiind singur, n-a izbutit să făurească vreun gînd. Dimpotrivă, chiar „monologul" său e mărturia de necontestat că acel soţ al minţii sale, creierul, e tatăl ce-i „puieşte" mereu „odrasle de gînduri", care-i populează lumea. O lume răsculată de gînduri care, neîmpăcîn- du-se unul cu altul, se ciocnesc inevitabil între ele şi, la urma urmei, dialoghează !

Pentru grecii antici dialogul semnifica un contact nemijlocit al conştiinţelor prin convorbire, o comuniune în slujba adevărului. De aici şi accepţiunea primară dată dialecticii, văzută ca o luptă de opinii, ca o dispută logică din care supravieţuieşte ideea adevărată. „Cei vechi — afirma Karl Joel în *Geschichte der antiken Philosophie* — numesc logica lor dialectică, şi ea trebuia să ajungă în culmea ei clasică la dialogică, nu însă ca la o formă poetică externă, ci din esenţa ei cea mai intimă, care se desfăşoară în dispută, şi în cele din urmă Platon şi Aristotel explică gîndirea drept o dezbatere a sufletului cu sine însuşi. Aici gînditorul a absorbit în sine pe adversar — e ultima interiorizare, însă totodată consecinţa şi desăvîrşirea agonisticei (agon = luptă, n.n.) care străbate întreaga viaţă a Eladei." Din acest unghi de vedere pentru Ed. Zeller ca şi pentru Joel sau,

mai tîrziu, pentru Mircea Fio- rian (v. *Dialectica, sistem şi metodă de la Platon la Lemn), Urdialektiker* („dialecticianul originar") este Socrate care, prin maieutica sa, prin arta sa de a întreba şi de a răspunde, aşează înseşi fundamentele spiritului critic. „La Socrate, şi încă mai sistematic la Platon — scrie M. Florian —, dialectica este metoda de a ajuta să se nască, să iasă la lumină, şi de a disciplina prin sistematizare, adevărurile care stau ascunse în gîndurile oamenilor, în noţiuni şi reprezentări."

Evoluţia ulterioară a dialecticii, prin fundamentarea ei ştiinţifică, materialistă şi istorică, depăşind calitativ accepţiunea primară a dialecticii văzută numai ca dialogică, n-a suprimat acest unghi de vedere ci I-a conservat, înglobîndu-1 într-o conexiune mult mai largă, într-o sistematică, ştiinţifică şi multiscopică relaţie a omului cu lumea. „Dialogica" şi dialogul, această formă intimă şi de esenţă a gîndirii, această „dezbatere a sufletului cu el însuşi", cu ceilalţi şi cu lumea, a rămas însă ca o formă vie a gîndirii, propulsatoare şi stimulatoare a căutării adevărului, a adîncirii înţelegerii noastre, un ritm interior al oricărei cunoaşteri. Iată de ce a spune, parafrazîndu-1 pe Hegel, că „totul este un dialog", fără a fi un adevăr absolut şi imuabil, asemenea adevăruri nici nu există la scara umană individuală, nu e nici un fals repudiabil. Semnificaţia pe care voiam să o dau acestei formulări ţine de înţelegerea faptului că omul ca fiinţă care comunică este o fiinţă a dialogului chiar atunci cînd... „monologheză" în forul său interior.

Dacă lucrurile stau aşa — şi cred că aşa stau — mi-aş, permite să atrag atenţia asupra importanţei pe care poate şi trebuie să o aibă dialogul (în sensul lui cel mai larg, acela de *„dezbatere cu*', *„discuţie cu")* în viaţa noastră socială, *hic et nune !*

Unele din marile aspiraţii de totdeauna ale umanităţii au fost, neîndoielnic, cucerirea libertăţii şi egalităţii sociale şi naţionale, crearea societăţii în care oamenii să se poată manifesta fără îngrădiri în toate domeniile, în care personalitatea individului, participînd la viaţa socială să se poată împlini şi valorifica multilateral. Pornindu-se de la aceste adevăruri, nu întîmplător în toate documentele noastre de partid, în Programul partidului, în hotărîrile Congresului educaţiei politice şi al culturii, în cuvîntările secretarului general al partidului, este subliniată şi accentuată necesitatea obiectivă a dezbaterilor, a

discutării colective a tuturor problemelor, indiferent de natura lor, — fie ele economice, politice, sociale, ştiinţifice sau culturale — astfel îneît deciziile ce se iau să fie consecinţa firească, concluzia, logică a acestor dezbateri, formă atît de firească şi de străveche de naştere şi scoatere a adevărului la lumină- „Dialogul[1]* acesta colectiv face parte esenţială nu numai din viaţa unei colectivităţi democratice dar este, prin el însuşi, un mijloc de educaţie, de modelare şi forjare a unor deprinderi, a unei mentalităţi democratice, adică profund umane şi umaniste. Continua dezvoltare şi adîncire a democraţiei socialiste presupune cu necesitate practicarea cu asiduitate a acestei metode a comunicării interumane, a ridicării dezbaterii, a dialogului, la nivelul unei înalte şcoli civice a libertăţii şi responsabilităţii. Dacă ne-am rezuma fie doar la evidenţierea funcţiei dialogului în dezvoltarea unei culturi, trebuie sa recunoaştem că însuşi procesul de creaţie şi decantare a valorilor culturale n-ar fi posibil în afara unei dezbateri largi şi fără existenţa spiritului critic pe care îl presupune orice dialog. „Cenaclul", „atelierul", „şcoala", „curentul" sînt forme în care s-au cristalizat, întotdeauna, roadele unui dialog social şi cultural fructuos, ale unei gîndiri vii care a „populat lumea" cu ideile zămislite în discuţie, în dialog critic.

Citesc mereu, cu neistovit interes, reflexiile lui Gram- sci despre „discuţia ştiinţifică". Dată fiind valoarea şi implicaţiile profunde ale acestor reflexii, să-mi fie îngăduită permisiunea de a reproduce un text mai amplu : „Atunci cînd punem probleme istorice-critice, nu trebuie să concepem discuţia ştiinţifică ca pe un proces judiciar, în care există un inculpat şi un procuror, care din obligaţii de serviciu trebuie să demonstreze că inculpatul e vinovat şi bun de scos din circulaţie. într-o discuţie ştiinţifică, din moment ce se presupune că scopul ei e căutarea adevărului şi progresul ştiinţei, mai «avansat» este cel care se situează pe punctul de vedere că adversarul lui ar putea exprima o exigenţă ce trebuie să fie încorporată, fie şi numai ca un moment subordonat, în propria lui construcţie. A înţelege şi a evalua în mod realist poziţia şi raţiunile adversarului (şi uneori

adversarul e întreaga gîndire trecută) înseamnă tocmai a te fi eliberat din temniţa ideologiilor (în sensul rău al termenului, de fanatism ideologic orb), adică a te situa pe un punct de vedere «critic», singurul rodnic în cercetarea ştiinţifică/' [34]

E meritul nepieritor al Congresului al IX-lea al Partidului nostru, al secretarului său general, care veştejind odată pentru totdeauna orice sechele ale unei gîndiri dogmatice, închistate şi intolerante, a repus în drepturile sale legitime însăşi gîndirea creatoare.

Imaginea pe care ne-o oferă România astăzi — o ţară în care se construieşte, într-un ritm necunoscut istoriei noastre, societatea socialistă multilateral dezvoltată — este imaginea unei societăţi în care continua adîncire şi perfecţionare a democraţiei reprezintă o dimensiune esenţială, *in actu,* a libertăţii noastre. în aşezarea şi în rosturile ei adînci se regăseşte, materializată, aspiraţia multiseculară a poporului nostru spre o viaţă mai bună şi mai dreaptă, în care fiecare membru al societăţii, după capacităţile şi munca sa, îşi găseşte posibilităţi de obiectivare a vocaţiei şi personalităţii sale.

Pentru a se putea ajunge la stadiul în care ne aflăm, a fost necesară o întreagă perioadă istorică de prefaceri revoluţionare care să schimbe în mod radical viaţa noastră socială în ansamblu, începînd de la infrastructurile ei economice şi pînă la suprastructurile cele mai mediate.

Instituirea şi aşezarea unei vieţi sociale democratice, în care dialogul să-şi găsească locul ce i se cuvine, este un proces pe cît de lung pe atît de complicat. Democraţia reală ca şi libertatea reală nu ne sînt date din afară, nu vin de undeva din afara propriei noastre istorii.

Pornind de la realităţile societăţii româneşti de dinainte de revoluţie, de la unele rădăcini adînc împlîntate în trecut, Partidul nostru a constituit, pas cu pas, metodic, ştiinţific, calea din ce în ce mai largă a adevăratei democraţii. Ceea ce odinioară exista în mod embrionar sau într-o formă parţială şi unilaterală, trunchiată — o democraţie autentică nu poate exista în condiţiile scindării societăţii în clase antagoniste, în exploataţi şi exploatatori, căci inegalitatea economică şi socială nu poate servi ca temei decît pentru o „egalitate" politică iluzorie, abstractă — a putut astfel să-şi găsească împlinire şi o formă

[34] Antonio Gramsci, *Opere alese,* Bucureşti, Ed. Politică, 1968, p. 40.

calitativ nouă, superioară abia în anii revoluţiei socialiste. Clădind lucrurile cu temei ştiinţific, partidul, în instaurarea democraţiei socialiste, a pornit de la rădăcina lucrurilor, de la înfăptuirea democraţiei economice care — aşezată pe fundamentul proprietăţii socialiste — a creat premisele repartiţiei echitabile între toţi membrii societăţii, a ridicat la rang de supremă valoare socială cantitatea şi calitatea muncii umane, oferind în acest fel condiţii optime pentru afirmarea şi exercitarea celor mai largi drepturi şi libertăţi cetăţeneşti.

An de an, pas cu pas, în toate sferele vieţii, a fost conceput şi înfăptuit un ansamblu de măsuri menit să perfecţioneze, să lărgească şi adîncească dimensiunea democratică a societăţii. Acordînd o deosebită atenţie dezvoltării forţelor de producţie şi repartizării lor teritoriale, asigurării condiţiilor de instruire şi muncă pentru toţi cetăţenii ţării, fără deosebire de naţionalitate, partidul nostru a fost şi este călăuzit de ideea-pivot, profund revoluţionară, potrivit căreia făurirea societăţii socialiste nu poate fi decît opera nemijlocită a maselor populare, a participării lor directe la întreaga activitate de conducere. Instituţionalizarea principiului conducerii colective în toate domeniile de activitate, perfecţionarea cadrului legislativ, a organizării şi funcţionării organelor de stat, a Marii Adunări Naţionale, a Consiliului de Miniştri, a celorlalte instituţii centrale pentru ca ele să devină o expresie reală a voinţei poporului, puse în slujba servirii intereselor întregului popor, instituirea practicii ca hotărîrile şi legile mai importante să fie supuse, în prealabil, aprobării, unei largi dezbateri publice, discutarea amplă în presă, radio şi televiziune a tuturor problemelor importante ale politicii interne şi externe au creat tocmai cadrul organizatoric adecvat unui larg dialog popular, la scară naţională, al participării maselor la conducerea nemijlocită a ţării.

Din acelaşi unghi al necesităţii perfecţionării cadrului organizatoric, al participării clasei muncitoare, ţărănimii şi intelectualităţii, a întregului popor la conducerea societăţii, au fost instituţionalizate noi forumuri naţionale şi democratice. Activitatea acestor noi organisme (Congresul Consiliilor populare şi Camera legislativă a consiliilor populare, Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste, Congresul Agriculturii şi Consiliul Naţional al Agriculturii, Congresul Consiliilor oamenilor muncii şi Consiliul

Naţional al oamenilor muncii) este în măsură să releve dimensiunile reale ale adîncirii democraţiei noastre socialiste, înfăptuirea unui minunat program civic, democratic şi uman, a sistematicului şi profundului dialog dintre partid şi popor.

Pe bună dreptate, la Conferinţa naţională din decembrie 1977, care a adoptat noi măsuri menite să perfecţioneze democraţia noastră socialistă în al cărei nucleu se situează, iradiant, democraţia muncitorească, tovarăşul Nicolae Ceauşescu afirma : „Putem spune că avem un cadru organizatoric — atît la nivelul unităţilor economico-sociale, al oraşelor şi comunelor, cît şi la nivel naţional — unic în felul său, care asigură participarea nemijlocită a tuturor categoriilor de oameni ai muncii, fără deosebire de naţionalitate, la conducerea economiei, a vieţii sociale, a întregii societăţi. Acum hotarîtoare este funcţionarea în bune condiţii a acestor organisme, astfel încît elaborarea şi înfăptuirea politicii interne şi externe a statului să fie rodul gîndirii şi voinţei colective a oamenilor muncii, a întregului nostru popor".[35]

Redînd demnitatea cuvenită „discuţiei ştiinţifice" şi dezbaterii democratice largi, „dialogului" social, partidul a creat — prin toate măsurile adoptate şi care privesc continua perfecţionare a organizării vieţii sociale — climatul propice dezvoltării personalităţi umane, condiţiile participării efective a tuturor oamenilor muncii, prin gîndire şi acţiune, la edificarea unei noi lumi umane, a unui nou destin istoric.

Din această nouă relaţie a termenilor rezultă *ipso facto* adînca responsabilitate politică, ideologică şi ştiin- ţitică a tuturor celor care participăm la acest uriaş dialog. Dialog nu înseamnă — aşa cum din păcate se mai întîmplă cîteodată în viaţa noastră culturală — subiectivitatea nestăpînită, rea credinţă, spirit de grup sau liber arbitru. Cu atît mai puţin „gură mare", ţipete sau retevei. A avea corzi vocale mai puternice sau umoare mai acră nu e sinonim cu a avea dreptate. Dialogul adevărat, eficace, rodnic presupune spirit de seriozitate,

[35] N. Ceauşescu, *Raport* la Conferinţa naţională a Partidului Comunist Român, Bucureşti, Ed. Politică, 1977, **p.** 42.

capacitate de obiectivare şi cîntărire a argumentelor, ciocnire de idei şi nu de interese sau ranchiune, stăpînire de sine şi propensiune spre adevăr, conştiinţa clară că uneori poţi să fii învins şi că, în ultimă instanţă, o înfrîngere dreaptă e mai valoroasă decît o victorie strîmbă. Dialogul adevărat presupune

inteligenţă şi o stare civilizată, adică educată. Ca şi democraţia, a cărei formă de expresie este — sau ar trebui să fie —, dialogul este libertate. Dar ca şi libertatea şi democraţia, în formele lor cele mai înalte, dialogul presupune educaţie şi reguli, măsură şi raţionalitate. Altfel, odraslele „puite“ ale minţii nu vor putea atinge satisfacţia şi liniştea, eficienţa şi finalitatea pe care latinii o formulaseră atît de fericit vorbind despre *concordia discors !*

REVOLUŢIA ŞTIINŢIFICO-TEHNICA ŞI CONDIŢIA UMANA

Cîndva, stabilirea unei relaţii *imediate* şi *necesare* între cei trei termeni putea părea fortuită. Cînd ştiinţa abia se năştea, iar tehnica era rudimentară, era greu de prevăzut ce influenţă considerabilă, ce schimbări adînci vor avea amîndouă, mai tîrziu, asupra vieţii omului, asupra condiţiei sale ontologice. înaintea industriei medicamentoase era imposibil să prevezi efectele thalomidei. Raporturile, chiar dacă existau, erau mai greu decelabile odinioară, cînd forţa omului se exprima prin întinderea corzii arcului, decît astăzi, cînd apăsarea unui singur buton poate dezlănţui o catastrofă atomică. Astăzi, datorită „exploziei" din domeniul ştiinţei şi tehnicii, raporturile directe şi necesare dintre acestea şi condiţia umană sînt de o evidenţă a cărei recunoaştere nu presupune nici cel mai mic efort. Dimpotrivă, relaţia transpare cu forţă şi limpezime, în formele cele mai neaşteptate, plăcute şi neplăcute. Pentru omul contemporan, existenţa sa nu numai că nu poate fi concepută, dar nici înţeleasă corect fără să se ţină seama de cei doi vectori ai puterii sale asupra naturii şi societăţii, în ultimă analiză asupra lui însuşi: ştiinţa şi tehnica. Conştiinţa, aş zice exultantă, asupra importanţei pe care o are ştiinţa în viaţa omului a fost

exprimată limpede şi cu temei, pe planul reflexiei filozofice, încă din vremea Renaşterii. *Ancilla theolo- giae,* emancipîndu-se, oferea omului promisiunea unei noi dimensiuni de fericire terestră în locul iluziei medievale transcendentale. „Ştiinţa şi puterea omului sînt unul şi acelaşi lucru", spunea Fr. Bacon chiar la începutul aforismelor sale din *Noui Organon*. Descartes — întrevăzînd schimbările ce se vor produce în condiţia umană prin dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii — exclama şi el, plin de optimism : „învăţaţi să cunoaşteţi secretul naturii şi veţi deveni stăpînii şi posesorii ei, veţi ajunge la prosperitatea şi fericirea secolului de aur cîntat de poeţii antichităţii !"

în faţa rezultatelor spectaculoase de astăzi ale revoluţiei ştiinţifico-tehnice, care ar fi oare atitudinea lui Descartes ? Optimismul său ar cunoaşte noi accente sau ar păli, îngrijorat, în faţa spectacolului dezlănţuit al „stihiilor" tehnice şi ştiinţifice ? Dacă supoziţiile în legătură cu Descartes reprezintă, în fond, un joc mai mult sau mai puţin gratuit, atitudinea pe care urmaşii lui Descartes, filozofii de astăzi, o au în faţa acestui fenomen nu mai e o simplă supoziţie, ci un fapt în jurul căruia meditaţia, departe de a fi o gratuitate, e chiar
o necesitate.

Elanul şi ritmurile dezvoltării ştiinţei şi tehnicii, prin caracterul lor obiectiv şi universal, prin implicaţiile adînci pe care le au asupra vieţii umane, sociale şi individuale, asupra structurii muncii şi a valorilor create de aceasta, asupra stadiului actual şi al evoluţiei civilizaţiei umane în ansamblul ei, nu au putut lăsa indiferentă reflexia filozofică din zilele noastre. Dimpotrivă, se poate observa, cu uşurinţă, discursul pasionat şi pasionant pe care-l întreţine, speranţele şi dezamăgirile pe care le nutreşte. Nimic mai firesc decît această stă-

ruitoarc preocupare pentru statutul ontologic uman în i-oncliî,ii!e cînd rezultatele spectaculoase ale ştiinţei şi îchnicii pot să amelioreze sau să schimbe hotărîtor acest statut, perfecţionîndu-1 sau, dimpotrivă, făcîndu-1 să explodeze, aneantizîndu-1. Ceea ce în *Faust* era doar rodul imaginaţiei a devenit astăzi o realitate ? Ucenicul vrăjitor a zămislit stihii pe care nu le mai poate stapîni ?

Paradoxal, dar nu şi inexplicabil, numeroase voci contemporane — în condiţiile cînd omul şi-a dobîndit capacitatea cea mai înaltă de a-şi exprima prin ştiinţă şi tehnică puterea raţiunii şi a raţionalităţii sale — vorbesc despre declin şi iraţionalitate, înfăţişînd ştiinţa şi tehnica, sau produsele ei, drept forţe antiumane, care dislocă omul şi-i denaturează condiţia sa autentică, îl *obiectualizează* şi îl *depersonalizează,* îl înstrăinează de propria sa esenţă, înecîndu-1 în inautenticitate, sfă- rîmîndu-i viaţa interioară şi transformîndu-1 într-un lucru printre lucruri, într-o anexă a maşinii. Nu de puţine ori, ideologi, filozofi şi sociologi contemporani, pornind de la efectele negative ale societăţilor capitaliste dezvoltate industrial, de la avalanşa de bunuri pe care o revarsă hiperindustrializarea, de la absorbţia de energie umană pe care o presupune o asemenea superproducţie, afirmă că această „umanitate exteriorizată", sedimentată în opere şi peisaje noi, caleidoscopice, în evenimente, în maşini şi unelte, a devenit străină omului şi inaccesibilă pentru el. în acest imens „în-afara-sa" circulă tot mai multe valori materiale şi spirituale, informaţionale, a căror semnificaţie scapă omului contemporan şi pe care, din această cauză, nici nu şi-o mai poate asuma. în acest fel, prin stingerea sen-sului şi instalarea absurdului, în existenţa umană autentică se strecoară mortificarea. Viaţa artificială pe care şi-a creat-o, rupîndu-1 tot mai mult de lumea naturală şi de el însuşi, ar condamna omul la pieire, pro- iectîndu-1 într-o lume creată de el, dar care nu mai e a lui şi în care se simte tot mai străin.

Pornind de la distincţia făcută de Spengler între cultură şi civilizaţie şi considerînd-o pe aceasta din urmă ca o formă de decadenţă a culturii, Berdiaev afirma, nu întîmplător, ci în directă legătură cu raporturile dintre ştiinţă-tehnică-om, că civilizaţia se caracterizează, printre altele, prin maşinism şi tehnică. Deţinînd o

putere magică asupra omului, maşina ar imprima „pecetea specificului ei asupra spiritului omenesc şi asupra tuturor aspectelor activităţii lui". într-o asemenea „viziune", omul nu numai că nu s-ar realiza, ci, prin civilizaţie şi maşinismul ei, trăind pragmatic, s-ar lăsa tîrît de tendinţe egoiste spre o viaţă unilaterală. Pe măsură ce civilizaţia se extinde, ar muri în om tocmai voinţa de cultură, i s-ar slei forţele spirituale, i s-ar epuiza spiritul creator însuşi.

Sa fie oare revoluţia ştiinţifică şi tehnică o formă de dezvoltare a înstrăinării, de anomie, de decădere culturală, de depreciere a intelectului şi a personalităţii omului ? După unii ideologi occidentali, da ! Omul unidimensional descris de Marcuse, un om care trăieşte în imediateţă, golit de perspectivă şi, în fond, de personalitate, stereotip şi amorf, nu ar fi decît omul frustrat al acestei lumi, în care ştiinţa şi tehnica au un cuvînt atît de greu de spus. Aşa-zisa „critică culturală", prezentă astăzi la numeroşi gînditori de factură romantică şi, uneori, reacţionară, înrudită cu cea berdiaeviană nu reprezintă, în fond, decît o critică a raţionalismului, acesta din urmă fiind făcut răspunzător de tehnicizarea excesivă a lumii şi de degradarea condiţiei umane, de faptul că omul a fost redus, în această lume a tehnicii, la un element anonim în mecanismul tehnico-birocratic.

I)in aceeaşi aripă a criticii îndreptate împotriva Ştiinţei şi tehnicii face parte şi reflecţia existenţialistă asupra condiţiei umane raportate la ştiinţă. Aşa cum constata, pe bună dreptate, unul dintre cercetătorii avizaţi ai existenţialismului, I. M. Bochenschi, toţi reprezentanţii acestei filozofii se ridică împotriva cunoaşterii obiectuale şi obiective a ştiinţei, considerînd-o drept o desfigurare a imaginii despre om, gîndirea ştiinţifică fiind, în principiu, antiexistenţială. Ca şi filozofia de inspiraţie raţionalistă, ştiinţa a privit omul — afirmă Jaspers — din perspectiva unor raporturi de cunoaştere, în cadrul relaţiei subiect-obiect. Din această cauză n-a mai fost tratat ca o existentă specifică (ca subiectivitate), ci ca o simplă entitate, un lucru printre lucruri. Individualitatea, personalitatea umană este astfel, după cum pretind existenţialiştii, obiectualizată, reificată, impersonalizată. Din *existen- ţă-pentru-sine,* omul e transformat, din perspectiva ştiinţei, într-o *existenţă-în-sine,* lipsită de conştiinţă, care nu mai accede la treapta

existenţei, ci devine un pur fapt, fără raţiune, fără cauză, fără explicaţie. Ceea ce cu un termen al logicii poate fi exprimat ca absurd, iar în termenii ontologiei ca facticitate, conti- genţă. Din perspectiva ştiinţei, perspectivă raţionalistă, omul ar fi deposedat, aşadar, după cum pretind existenţialiştii, tocmai de atributele care îl definesc şi-i singularizează în mod absolut în orizontul ontic. Iată cum, în fond, şi din perspectiva existenţialistă, raţionalismul şi raţionalitatea par a fi, în cele din urmă, sinonime cu antiumanismul. Deşi Heidegger desfăşoară un discurs diferit decît cel întîlnit în filozofia existenţia- list-creştină a lui Gabriel Marcel, studiul asupra tehnicii efectuat de gînditorul german nu depăşeşte poziţiile marceliene : elucidarea esenţei tehnicii conduce la denunţarea acesteia pentru că tehnica uită Fiinţa şi se consacră fiinţării ; ea apare, astfel, ca „organizare a penuriei".

Dacă Platon putea să spună, în antichitate, „frumos şi divin e avîntul care te poartă spre raţionament", se pare căastăzi vis-ă-vis de ştiinţă şi tehnică, repre zentanţi marcanţi ai gîndirii burgheze contemporane (filozofi ca Ortega Y Gasset, Heidegger, Sartre, sociologi ca Weber, Spranger, Freyer sau reprezentanţi ai „teoriei critice" ca Fromm şi Marcuse) afirmă contrariul.

Pusă în aceşti termeni, problema are o importanţă teoreticăfundamentală. Dar ştiinţa şi tehnica repre zintă surse de ameninţare şi degradare a condiţiei umane, de înstrăinare şi depersonalizare a omului ? Dacă în mitul antic, Cronos îşi devora fiii, în mitologia contemporană asistăm la o răsturnare simetrică : fiii (căci omul este cel care a dat naştere ştiinţei şi tehnicii) îşi mănîncă tatăl ? Triumful raţiunii sa nu fi fost, în fapt, decît o trădare tragică a raţiunii ?

Cercetînd lucrurile mai îndeaproape, la asemenea întrebări nu se poate răspunde, categoric, decît negativ.

încercarea de a defini existenţa milenară a omului nu poate face abstracţie de faptul că singura posibilitate a acestuia de a exista, de a supravieţui în lupta sa cu mediul înconjurător a fost aceea de a *recrea* mereu, de a crea — prin muncă — o a doua lume a sa, „artificială", dar umană. Numai prin umanizarea continuă a universului său exterior şi interior, omul a devenit ceea ce este.

Cultura şi civilizaţia, începînd de la cea mai simplă unealtă, de la prima piatră şlefuită şi pînă la marile şi miraculoasele instalaţii tehnice contemporane, de la primele zgîrieturi pe pereţii peşterii şi pînă la capodoperele artei de azi, de la prima articulaţie silogistică şi pînă la metalogicile ac-

lu.ile, reprezintă calea largă şi dramatică a istoriei oniului, a obiectivării şi afirmării superbe a existenţei sale. E drumul cunoaşterii şi al libertăţii, al demnităţii ontologice, pe care şi-a cîştigat-o omul prin sudoarea muncii sale fizice şi intelectuale. Să se situeze oare revoluţia tehnico-ştiinţifică în afara sau împotriva acestei căi ? Dimpotrivă, credem noi, e unul din momentele pline de grandoare ale acestui drum prin care omul îşi exprimă, în chipul cel mai elocvent, forţa sa *creatoare ;* e unul din salturile calitative cele mai spectaculoase ale cunoaşterii şi aplicabilităţii acestei cunoaşteri. Dacă omul este singura existenţă, datorită gîndirii şi limbajului, capabilă să *proiecteze* (în sensul etimologic al cuvîntului), aptă să trăiască în perspectivă, să aleagă, să amîne şi să planifice conştient, atunci revoluţia ştiinţifică şi tehnică este, neîndoielnic, cel mai înalt vîrf contemporan pe care I-a atins dezvoltarea facultăţilor creatoare ale omului.

Pot fi, aşadar, ştiinţa şi tehnica, prin natura lor, ostile omului, forţe care îl depersonalizează şi îi degradează condiţia sa ontologică ?

Pesimismul antiumanist de tip iraţionalist este lipsit de suport teoretic.

Dar înlăturarea unui pesimism funciar deschide, automat, calea unui optimism nemărginit ?

Nu de puţine ori, prin compensare, a fost formulată o poziţie teoretică aflată la antipodul pesimismului şi desperării. Teoreticieni ai „societăţii industriale* (Galbraith) sau ai „societăţii postindustriale“ (Bell, Bre- zinski, Kahn ş.a.) consideră — pornind de la o supraevaluare a rolului ştiinţei şi tehnicii — că, în viitor, cibernetica reprezintă panaceul universal al tuturor contradicţiilor sociale existente, inclusiv cele care se manifestă în cadrul capitalismului contemporan.

Cele două poziţii, antinomice prin concluzii, au, în fond, o însuşire ce le este comună. Atît pesimismul, cît şi optimismul în care ele ancorează pornesc de la fetişizarea, negativă sau pozitivă, a ştiinţei şi tehnicii. Ştiinţa şi tehnica sînt privite unilateral, ca nişte forţe în sine, a căror acţiune se produce mereu şi în acelaşi fel,

indiferent de condiţiile sociale şi istorice în care se exercită. întîlnim, şi în aceste cazuri, aceeaşi eroare de sorginte filozofică idealistă, provocată de modul abstract în care sînt tratate problemele, de absolutizarea şi ipostazierea unor arhetipuri aistorice (concepute în afara unor coordonate spaţio-temporale). Se uită constant că nu natura ştiinţei şi tehnicii şi nici revoluţionarea lor în sine s-ar afla în discuţie, ci consecinţele utilizării lor. Revoluţia ştiinţifico-tehnică nu conduce, în mod inevitabil, la primejduirea valorilor umaniste, după cum primejdiile reale apărute în baza actualei „civilizaţii tehnice", posibilitatea de a folosi cuceririle acestei civilizaţii în scopuri de distrugere (genocidul), ca şi depersonalizarea şi standardizarea omului nu-şi au rădăcinile împlinite în ştiinţa sau în tehnica propriu-zisă, ci în împrejurările în care sînt folosite de societatea care beneficiază de pe urma lor. Problemele în discuţie, pesimismul sau optimismul afişat în abordarea revoluţiei ştiinţifice şi tehnice nu aparţin ştiinţei şi tehnicii ca atare, nu se referă, în fond, la dificultăţile de „creştere", intrinseci procesului de dezvoltare al ştiinţei şi tehnicii — acestea au existat întotdeauna, de cînd există ştiinţă şi tehnică —, ci izvorăsc din utilizarea acestora în parametrii sociali şi politici determinaţi. Consecinţele nefaste şi ameninţătoare pentru om şi condiţia sa umană sînt legate indisolubil şi, în primul rînd, de malformaţiile de sistem, de organizare socială şi politică. Nu prin natura lor ştiinţa şi tehnica sînt sau pot fi făcute res- pnnsabile de eventualitatea unui război nuclear. Desi- j> ur, posibilitatea unui asemenea război nu s-ar fi puiul pune fără atingerea unui anumit nivel de dezvoltare a cunoaşterii şi a tehnicii. Dar alternativa păcii sau războiului este o problemă de responsabilitate socială şi politică. încotro se îndreaptă omenirea, care este sensul progresului — sînt întrebări la al căror răspuns „progresul cunoaşterii" nu contribuie în nici un fel în mod negativ. Cu sau fără revoluţie tehnico-ştiin- ţifică, problema „progresului" social şi uman rămîne valabilă şi deschisă.

*

Care ar fi, atunci, avantajele deplasării unghiului de vedere, trecerea de la privirea problemelor ştiinţei şi tehnicii „în sine" spre considerarea lor relaţională, funcţie de dezvoltarea generală a

societăţii ? Indubitabil, o asemenea „deplasare", mai exact o punere corectă a problemei, fără a slăbi cu ceva acuitatea şi gravitatea problemelor discutate, este singura în măsură să conducă şi la o rezolvare a lor. Numai aşezarea într-o perspectivă reală a problemelor revoluţiei ştiinţifice şi tehnice poate oferi posibilitatea soluţionării lor, poate contura mai exact limitele pesimismului sau optimismului nostru. Dacă nu se ţine seama de faptul elementar că problemele păcii şi războiului, ale securităţii sînt probleme ale politicii (şi ale revoluţiei ştiinţifico-tehnice numai în măsura în care aceasta este utilizată de o anumită politică), orice discuţie teoretică asupra efectelor negative ale tehnicizării rămîne prizonieră sterilităţii şi inutilităţii.

Privite lucrurile în acest context, în ce măsură şi în ce direcţie este afectată condiţia umană de revoluţia din sfera ştiinţei şi tehnicii ? Care sînt consecinţele acesteia asupra omului contemporan ?

Fără îndoială că ar fi de prisos să insistăm asupra avantajelor economice pe care le aduce cu sine revoluţia ştiinţifică şi tehnică. întrebarea fundamentală care rămîne, din unghiul de vedere al consecinţelor acesteia asupra condiţiei umane, ar putea fi formulată astfel : în ce măsură şi în ce condiţii dezvoltarea calitativă fără precedent şi într-un ritm atît de accelerat a ştiinţei şi tehnicii duce — sau poate duce — la expansiunea libertăţii umane, la dezvoltarea personalităţii, la argumentarea demnităţii ontologice a existenţei omului în raporturile sale cu natura, cu societatea şi cu el însuşi ? Progresul ştiinţei şi tehnicii va conduce, implicit, la satisfacerea în mai mare măsură a necesităţilor spirituale umane sau, dimpotrivă, prin standardizare şi stereotipie, prin mass-media, va avea drept efect ştergerea personalităţii omului, uniformizarea şi depersonalizarea lui, în ultima analiză, înstrăinarea lui tot mai accentuată ? Strict teoretic, aşa cum am încercat să arătăm, orice prelungire a puterii ştiinţei şi tehnicii nu reprezintă decît o prelungire a forţei de cunoaştere şi de creaţie a omului. Expansiunea raţionalităţii asupra iraţionalităţii, mai exact a cunoscutului asupra necunoscutului, reprezintă însăşi expansiunea puterii omului asupra naturii şi asupra lui însuşi, a puterii de obiectivare umană. Franşois Perroux în *Alienation et societe*

industrielle avea dreptate să considere că adevărata dezalienare este creaţia, că „a fi dezalienat înseamnă a fi prins într-o situaţie favorabilă creării de sine prin sine şi creării de lucruri şi opere". Or, impetuoasa dezvoltare a ştiinţei şi tehnicii reprezintă, prin excelenţă, acea „situaţie favorabilă" creaţiei, expansiunii gîndirii şi acţiunii omului.

Dacă teoretic-abstract aşa stau lucrurile, practic- concret ele sînt întrucîtva schimbate. Libertatea omului, chiar şi în condiţiile unei civilizaţii avansate, nu

.sc raportează doar la natură, ci, în primul rînd, la raporturile sociale.

I'.senţa umană este definită de Marx prin ansamblul relaţiilor sociale şi, ca atare, ameliorarea sau schimbarea condiţiei umane nu poate fi doar efectul acţiunii unilaterale a factorilor de cunoaştere. Limitele iluminismului au reprezentat tocmai funcţia acestei unilateralităţi. Perfectibilitatea omului e legată de schimbarea condiţiilor social-istorice, a societăţii în care el trăieşte. Conştiinţa mizeriei — spunea Marx — nu face mizeria nici mai suportabilă, dar, mai ales, nici n-o schimbă. înstrăinarea producătorului nemijlocit, a proletarului în orînduirea capitalistă nu este determinată de faptul că acesta nu putea *crea* valori. El este, în fond, creatorul nemijlocit al tuturor valorilor materiale ale producţiei capitaliste. înstrăinarea este rezultatul exploatării muncii, al pierderii de sine a muncitorului în valorile create de el însuşi, valori care scapă controlului său, în care el nu se mai regăseşte şi care, de cele mai multe ori, se întorc împotriva sa. Din această cauză, în cadrul relaţiilor de producţie de exploatare, revoluţia ştiinţifică şi tehnică, în ciuda previziunilor unor ideologi ai „societăţii postindustri- ale“ sau ai „societăţii cibernetice", nu numai că nu rezolvă problemele de fond, consecinţele negative ce decurg din proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, ci, într-un anumit fel, le accentuează. întreaga producţie şi repartiţie desfăşurîndu-se sub semnul pragmatic al profitului, crearea unor valori cantitativ şi calitativ superioare datorită tocmai progresului ştiinţific şi tehnic nu schimbă datele fundamentale sociale ale problemei. Dimpotrivă, superproducţia şi expansiunea mediului artificial al tehnicii accentuează şi mai mult efectele înstrăinării şi însingurării, „fasonarea" standardizată a personalităţii umane.

Progresul tehnic — aşa după cum o confirmă realităţile contemporane — nu conduce automat la emanciparea omului, la dezvoltarea sa sub raportul vieţii sociale, al culturii, al instrucţiei şi moralei. La începutul epocii moderne, nu puţini erau teoreticienii care considerau, plini de optimism, că — prin cunoaşterea şi difuzarea rezultatelor ştiinţei, prin aplicarea consecventă în practică a oricărei cuceriri tehnologice — orice problemă socială, psihologică şi morală îşi găseşte automat rezolvarea. în practică,

asemenea teorii şi-au demonstrat de mult caracterul lor utopic, lipsa lor de fundament.

Sociologia occidentală contemporană este obligată tot mai mult să recunoască faptul că, în condiţiile revoluţiei tehnice contemporane, dezvoltarea producţiei este de neconceput fără umanizarea muncii, fără înţelegerea condiţiei ontologice a omului ca fiinţă creatoare. Pe această linie au existat şi încercări de a co-interesa muncitorul în producţie în calitate de proprietar, de „acţionar", de a participa la „conducerea întreprinderii", la luarea deciziilor. Asemenea experimente, pornind de la înţelegerea mai exactă şi mai subtilă a personalităţii umane, căutînd să extindă sentimentul libertăţii reale a muncitorului, evident, nu puteau să conducă la rezultate cît de cît notabile atîta timp cît „democraţia economică" şi dreptul la decizie într-o întreprindere capitalistă sînt în mîna celui care deţine majoritatea acţiunilor. Dacă toate aceste experimente nu reprezentau, în fond, decît o nouă formulă de manipulare a conştiinţelor, ceea ce trebuie reţinut ca valoare este faptul că sporirea şi aşezarea producţiei în parametrii daţi de revoluţia ştiinţifică şi tehnică nu este incompatibilă cu umanizarea relaţiilor de producţie şi a relaţiilor sociale în ansamblu. Această umanizare nu e posibilă însă decît în contex- ml revoluţiei socialiste, al organizării întregii vieţi sociale pe noi baze, calitativ schimbate, prin abolirea proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie. Numai în noul tip de organizare socială, rod al revoluţionării tuturor structurilor, revoluţia tehnico-ştiin- ţifică îşi poate dobîndi ea însăşi un astfel de loc în- cît efectele ei negative să dispară sau să poată fi controlate. Numai în dubla sa calitate, de producător şi proprietar asupra mijloacelor de producţie, participînd activ la alcătuirea programului de dezvoltare a producţiei în contextul cerinţelor dezvoltării sociale, la luarea deciziilor în cadrul unor forme organizate de democraţie economică, reală şi efectivă, muncitorul devine, totodată, şi beneficiarul muncii sale — în forme directe şi indirecte —, revoluţia tehnicii şi ştiinţei avînd, sub controlul colectivităţii umane, rolul unui important instrument al afirmării personalităţii.

In felul acesta, în condiţiile societăţii socialiste, prin dobîndirea libertăţii reale de creaţie şi de decizie, producătorii valorilor materiale şi spirituale nu se mai înstrăinează prin lucrurile create de ei înşişi, personalitatea lor nu se mai „scurge" într-o lume obiec-

tuală ce se întoarce împotriva lor. Valorile create sînt însuşi martorul obiectivării personalităţii omului, al forţei sale creatoare, al gradului în care stăpîneşte cunoaşterea ştiinţifică şi tehnica, într-un cuvînt, al sporului său de libertate în raport cu natura şi cu propria sa condiţie socială. Munca, factor de alienare şi chin în condiţiile exploatării — cum spunea Marx —, devine, în noul context social, izvorul bucuriei şi împlinirii personalităţii umane, modalitatea fundamentală de realizare şi autorealizare a omului. Eliberarea şi umanizarea muncii în aceste condiţii încetează de a mai fi doar o problemă tehnico-economică devenind o componentă esenţială a idealului socialist de viaţă. Ea nu reprezintă un scop în sine şi cu atît mai puţin un mijloc de sporire a profitului pentru vîrful unei piramide sociale, ci modalitatea prin care omul îşi realizează condiţiile cele mai propice dezvoltării sale sociale şi individuale, libertăţii şi demnităţii sale ontologice.

în aceste împrejurări, desfăşurarea amplă a revoluţiei ştiinţifice şi tehnice, automatizarea producţiei şi implicit creşterea „timpului liber" al oamenilor aflaţi în producţie creează premisele creării unui muncitor cu însuşiri noi, cu noi deprinderi şi abilităţi, apt să desfăşoare tot mai mult o muncă în cadrul căreia dispar graniţele dintre munca fizică şi intelectuală, parcelarea pe care o presupunea la un moment dat simpla mecanizare sau raţionalizarea procesului de producţie de tip taillorist. Ca participant activ nu numai la producţie, ci şi la pregătirea şi programarea ei, la luarea deciziilor, *homo economicus* devine ipso facto şi *homo politicus* ; prin noua sa pregătire intelectuală, el este, totodată, şi *homo sapiens,* nu numai *homo faber.* Toate acestea, prin forţa împrejurărilor, se răsfrîng şi asupra vieţii lui interioare, nu numai „exterioare", sociale, în acest fel se tinde spre realizarea celui mai înalt deziderat al condiţiei umane cunoscut vreodată de istorie, *omul multilateral dezvoltat*, sau, cum spunea Marx, „omul total" !

Dispare, astfel, însăşi opoziţia dintre muncă şi „timpul liber", iar teoriile unor ideologi contemporani care fie că văd în muncă o funcţie a timpului liber (munca fiind tributul neplăcut plătit de om pentru a-şi dobîndi un spaţiu cît mai mare pentru timpul liber), fie că ar vrea, dimpotrivă, să acrediteze ideea că timpul liber este funcţie de muncă (timpul liber fiind asimilat ca perioada necesară exclusiv „reproducerii" forţei de muncă) se risipesc şi ele datorită

îngustimii din care privesc lucrurile. Fără a putea fi negate unele aspecte compensatorii, raporturile dintre muncă şi timpul liber cunosc, în condiţiile socialismului şi comunismului, o întrepătrundere mult mai profundă, care nu are nimic comun cu esenţa unor concepţii hedoniste sau tehnocratice. Aşa cum arăta marxistul italian Gianni Totti în cartea sa *II tempo libero,* între cele două concepte se vor naşte raporturi noi, de sinteză, cînd timpul liber nu se va mai confunda cu simplul divertisment şi nici munca cu o ocupaţie extinc- t.ivă, lipsită de orice bucurie şi plăcere. Munca va deveni ea însăşi o expresie a bucuriei de creaţie, în structura ei ţesîndu-se preocupările intelectuale şi fizice ale timpului liber al omului, iar în structura timpului liber al acestuia regăsindu-se preocupări intelectuale şi fizice indisolubil legate de orizontul cunoaşterii şi al culturii în ansamblu, inclusiv al celei ştiinţifice şi tehnice, proprii muncii de tip nou.

In concepţia partidului nostru cu privire la dezvoltarea armonioasă a personalităţii umane, cristalizată în Programul adoptat de Congresul al Xl-lea, ţinîn- du-se seama de toţi aceşti factori, şi în primul rînd de condiţia ontologică a omului ca fiinţă creatoare, se acordă o atenţie deosebită şi problemelor revoluţiei ştiinţifice şi tehnice. Planul cincinal de dezvoltare a României pe perioada 1976—1980 este, în fond, cadrul social şi material prin care această revoluţie va trebui să-şi spună din plin cuvîntul. Efectele acestei desfăşurări — în condiţiile cînd revoluţia ştiinţifico- tehnică nu este privită ca un scop în sine, ci ca unul din 1 actorii care trebuie să conlucreze organic într-o constelaţie mult mai largă : economică, socială, politică şi culturală — nu pot fi decît salutare pentru dezvoltarea personalităţii, a individului, ca şi a societăţii în ansamblul ei.

Preocuparea permanentă pentru creşterea avuţiei naţionale şi a bunăstării celor ce muncesc, pentru lărgirea şi adîncirea democraţiei socialiste, pentru perfecţionarea formelor de participare a oamenilor muncii la conducerea vieţii sociale, la luarea deciziilor în toate sferele acesteia, asigurarea dezvoltării continue a învă- ţămîntului şi culturii, lărgirea permanentă a orizontului ideologic-politic şi de cunoaştere al tuturor membrilor societăţii, îmbunătăţirea ocrotirii sănătăţii şi asis- tenţei sociale, organizarea tot mai bună a timpului liber şi a prestaţiilor

de servicii, înfăptuirea principiilor eticii şi echităţii socialiste în toate sferele vieţii, într-un cuvînt continua perfectibilitate a relaţiilor sociale şi de viaţă, reprezintă tocmai cadrul social, economic şi politic, cultural şi moral, tehnic şi psihologic menit să asigure — sub conducerea partidului — împlinirea continuă a personalităţii umane, a omului ca fiinţă creatoare, liberă şi stăpînă în măsură tot mai mare pe propriul său destin. în acest context se conturează un nou concept al muncii (se realizează un nou tip de muncă), factor principal de plămădire şi obiectivare a personalităţii umane, ca şi un concept nou asupra timpului liber al omului care, fără a fi înţeles ca simplu divertisment opus muncii, devine o zonă activă în care, în afara producţiei *stricto sensu,* personalitatea umană găseşte noi condiţii de desăvîrşire. Lărgindu-şi mereu orizontul de cunoaştere şi preocupări, omul participă într-un mod nou la viaţa socială, politică, culturală şi morală, personalitatea sa dobîndind mereu alte şi noi căi de a se dezvălui şi afirma.

DESPRE SPIRITUL COLECTIV

în amintirile sale despre Niels Bohr, Werner Heisen- berg evocă, în termeni calzi şi plini de recunoştinţă, zilele petrecute la Copenhaga în preajma marelui profesor şi om de ştiinţă şi în cercul de tineri fizicieni, veniţi aici din diverse părţi ale lumii pentru a desluşi tainele fizicii. într-un climat de colegialitate şi stimă reciprocă a cărui sare şi piper o reprezentau dezbaterile interminabile, adeseori contradictorii şi aprinse pe marginea dificultăţilor şi contradicţiilor ce se iveau în calea fizicii, a „crizei de creştere" spre care era împinsă această ştiinţă de cercetările din cel de-al treilea deceniu al secolului nostru, Heisenberg a reuşit el însuşi să-şi clarifice şi să-şi depăşească propriile-i îndoieli, să dobîndească acele elemente ale unui „stil de gîndire" care avea să conducă mai tîrziu la crearea mecanicii cuantice. „Dificultăţile fizicii atomice ocupau un loc important în discuţiile noastre — mărturiseşte Heisenberg — ; numai prin analiza lui Bohr, acestea mi-au devenit clare în întreaga lor stricteţe, iar convorbirile noastre au întărit poate îndoiala care trăia mereu în Bohr faţă de starea de atunci a teoriei atomice."

Mărturisirile lui Heisenberg nu fac altceva decît să întărească, cu autoritatea unei experienţe ilustre, unul din adevărurile pe care secolul nostru le-a dezvăluit cu forţa evidenţei : chiar şi lucrurile care ţin de laboratorul cel mai intim al creativităţii individuale nu funcţionează şi nu pot fi aplicate în afara unor determinări mult mai cuprinzătoare, sociale, istorice şi umane, şi care se configurează în ceea ce cu un termen adeseori iolosit numim îndeobşte „spirit de echipă" sau, mai cuprinzător, „spirit colectiv".

Am reflectat nu o dată la aceste lucruri. Confesiunea lui Heisenberg —■ individualitate de excepţie — mi-a întărit o dată mai mult convingerea că în orice domeniu al existenţei umane, în ştiinţă ca şi în artă „spiritul colectiv" trăieşte puternic şi viu, în ciuda oricărei aparenţe contrare. Şi aceasta nu pentru că activitatea de creaţie ştiinţifică sau artistică nu este, mai ales în artă, o expresie a individualităţii, ci pentru că însăşi individualitatea trăieşte, se dezvoltă şi înfloreşte numai în climatul unui anumit „spirit colectiv", ca o interioritate deschisă spre lume şi societate.

Mikel Dufrenne, în amplul său eseu intitulat *Pentru om,* dezvoltînd o întreagă fenomenologie a „întîlnirii cu omul", cu ceilalţi semeni designaţi generic prin „altul", consideră că paradoxul acestei întîlniri constă tocmai în faptul că „altul" „este o interioritate care se exteriorizează şi care se revelează, o *interioritate deschisă"* (subl. ns.). Admiţînd întru totul acest enunţ, credem că Dufrenne vede în conţinutul acestuia un paradox numai datorită faptului că porneşte de la prejudecata de sorginte idealist-solipsistă, după care omul, ca subiectivitate, ca interioritate, este privit ca o monadă închisă, în afara şi ruptă de legăturile lui cu lumea, cu exterioritatea, cu obiectivitatea. în fond, raporturile dintre interioritate şi exterioritate, dintre subiect şi obiect, dintre om şi lumea din care acesta face parte şi care i-a determinat şi îi determină chiar şi existenţa sa interioară, nu sînt deloc univoce, numai *dinspre* om *spre* lume, *dinspre* interior spre *exterior* ci şi invers. „Interioritatea deschisă" e valabilă numai concepută din unghiul acesta dialectic al dublei mişcări, al dublei determinări. Este valabilă şi aici dialectica generalului şi a particularului, conştiinţa individuală fiind în egală măsură conştiinţă *umană*. Cînd spunem conştiinţă umană individuală nu ne contrazicem în termeni ci, dimpotrivă, dăm expresie — adeseori fără să o ştim — întrepătrunderii în cadrul acesteia dintre general şi particular. în conştiinţa noastră individuală, în „interioritatea" fiecăruia dintre noi se găsesc ecourile societăţii în care am trăit şi ne-am format, a celorlalte conştiinţe individuale, aşa cum în cochilia scoicii se regăsesc ecourile mării. Iar în comunicarea dintre aceste două lumi, prin limbaj, omul depozitează universul întregii sale experienţe, al gîndirii şi

emoţiilor sale. Pe bună dreptate se poate spune că sîntem moştenitorii unui întreg trecut de care nu ne putem desprinde, pe care nu-l putem depăşi şi îmbogăţi decît în măsura în care avem conştiinţa limpede a situaţiei în care ne găsim, a faptului că nici un efort singular şi unilateral nu e decît o picătură într-un ocean. Tocmai din această cauză, în ciuda ireductibilei individualităţi, a faptului că societatea e un concept abstract dacă nu e formată din şi numai din indivizi, se poate vorbi cu temei de mentalităţi sociale globale, de „spiritul epocii", de „spiritul unei culturi" sau de mentalităţi parţiale, de clasă, de grup etc. E spiritul colectivităţii în care ne naştem, trăim şi ne formăm şi care îşi lasă amprenta sa puternică asupra noastră. Ar fi cel puţin ciudat, dacă nu păgubitor, în orice caz o iluzie să faci abstracţie de existenţa acestei realităţi. Numai recu- noscînd-o şi participînd la ea îţi oferi şansa de a fi cu adevărat o „interioritate deschisă", de a beneficia de roadele multiforme şi de influenţele cele mai pozitive ale „spiritului colectiv", al semenilor tăi, de a participa cu rodnicie, tu însuţi, la cristalizarea şi îmbogăţirea acestei realităţi din afara noastră dar care trăieşte în şi prin noi. A participa activ la viaţa socială, inclusiv a mişcării de idei, ca o parte componentă şi esenţială a acestei vieţi nu e deloc un slogan politic, o cerinţă exterioară şi străină de fiinţa noastră individuală, de individualitatea noastră creatoare. „Spiritul colectiv" e spiritul nostru tutelar ; în afara lui, „interioritatea" noastră nu numai că se închide dar se şi stinge.

⋆

Afirmînd necesitatea participării la viaţa socială a fiecărui individ, încercam să arăt că, în orice împrejurare, chiar şi în domeniile de activitate în care creativitatea umană poartă o accentuată dacă nu o exclusivă pecete individuală (mă refeream cu deosebire la creaţia artistică), climatul social al muncii, „spiritul colectiv" e o realitate tutelară care influenţează, într-o măsură sensibilă însăşi capacitatea creatoare şi forma de manifestare individuală. Vreau adică să spun că mai ales astăzi — dar nu numai astăzi — nu e posibilă apariţia unor roade valabile ale creaţiei care nu cresc dintr-un anumit sol, care nu înmagazinează în ele, distilate desigur printr-un alambic foarte complicat, sărurile acestui pămînt,

căldura soarelui şi, dacă mă pot exprima astfel, parfumul inefabil al atmosferei în care respiră. Această constelaţie de determinări nu este, firește, univocă şi nici nu poate fi concepută ca o acţiune mecanică, rigidă, implacabilă. Climatul acesta al muncii este, pentru om şi obiectivarea sa, indispensabil. A i te sustrage nu e numai o naivitate ci şi o imposibilitate. Dar pentru om, pentru omul în-

zesirat cu conştiinţă, climatul, — spre deosebire de livada în care este plantat pomul şi care este *dată* — nu ni I-a dat natura şi nici altă forţă transcendentă ; climatul însuşi este rezultatul activităţii umane, el sc formează şi se instaurează ca rezultat al acestei activităţi, este generat de noi, de fiecare în parte şi de toţi la un loc. Participarea noastră activă la viaţa socială este, în fond, participare la constituirea şi structurarea climatului propriu de viaţă şi muncă. Iată de ce a spune că participi şi la viaţa socială e satisfăcător dar nu suficient. Tot atît de important şi esenţial este să răspunzi şi la întrebarea : *cum* participi ?

Răspunsul la această întrebare şi căile de a-l găsi sînt — în mod cert — tot atît de numeroase ca şi cei care îl caută, în funcţie — printre altele — de locul pe care îl ocupă în societate, de profesia şi locul de muncă, de rolul pe care îl au în familie, de capacitatea lor de a gîndi, de sensibilitatea, de vîrsta şi de educaţia pe care au primit-o etc.

între modul *obiectiv* în care un individ participă la viaţa socială şi imaginea *subiectivă* pe care şi-o conturează despre sine se pot ivi, adeseori, fracturi, cele două imagini suprapunîndu-se numai în cazurile fericite. Se iveşte şi aici acea distanţă specifică omului înzestrat cu conştiinţă, şi care se instalează între ceea ce *este* şi ceea ce ar *trebui să fie*. Problema e, la urma urmei, de natură morală iar rezolvarea ei, fericită sau nefericită, reprezintă măsura şi dimensiunile spiritului etic prezent în fiecare din noi.

„Nu avem dreptul — spunea tovarăşul Nicolae Ceauşescu, atrăgînd atenţia asupra unei tendinţe care sc mai manifestă ici-colo, tendinţă cu consecinţe negat i v e asupra rezultatelor muncii — ,să alunecăm pe panta antomulţumirii de sine, să minimalizăm sau chiar sa ignorăm greşelile şi neajunsurile serioase care mai exista.

Atitudinea de îngîmfare, de automulţumire constituie un pericol foarte mare pentru orice partid revoluţionar, pentru orice organizaţie de partid, pentru orice membru al partidului comunist." [36]

[36] N. Ceauşescu, Cuvîntare rostită la Consfătuirea de lucru de la Comitetul

Âutomulţumirea e, neîndoielnic, una din gravele maladii spirituale ale individualităţii şi care lezează profund, vine în contradicţie flagrantă cu tot ceea ce e sănătos în spiritul colectiv. Simptomatologia ei, foarte diversă şi complicată, plină de nuanţe şi subtilităţi, greu depistabilă, porneşte de la formula incipientă şi, aparent nevinovată, chiar credibilă „ne-am străduit şi noi cît am putut", care se transformă nu după multă vreme într-una mai pronunţat justificativă, deşi lipsită şi ea de acoperire : „am făcut tot ceea ce se putea face !" şi care sfîrşeşte aproape fără excepţie într-una exultantă, a preţuirii nemăsurate de sine : „fără mine, se prăbuşeşte totul!". Căile prin care se ajunge la o asemenea stare de alienare sînt tot atît de numeroase ca şi cele prin care poate fi căutat răspunsul la întrebarea : cum participi la viaţa socială ? Iar decalajul dintre ceea *ce este şi ceea ce ar trebui să fie,* dintre ceea ce face omul şi imaginea pe care el şi-o construieşte despre sine însuşi, imagine prin care se poate instala malefica automulţumire, ne indică dimensiunea morală a acestei maladii: cantonare în subiectivitate şi încă într-o subiectivitate care reflectă strîmb, ca o oglindă curbată, ceea ce este în afara ei. Automulţu- mirea e o abdicare de la participarea tot mai intensă şi eficace la viaţa socială. Ea nu e numai semnul ignoranţei sau al unei gîndiri incapabile să stabilească proporţii cît de cît exacte ci şi forma de expresie a imoralităţii în raport cu ceilalţi semeni, cu tovarăşii tăi de muncă, cu societatea. Prin atitudinea de automulţumire pe care şi-o adoptă, justificîndu-şi şi eva- luînd la cote maxime de valoare ceea ce el eventual a făcut, şi îndeobşte cel automulţumit a făcut ceva, uneori chiar lucruri meritorii, individul îşi rezervă dreptul la „odihnă", se sustrage efortului („să facă alţii, eu am făcut destul"), a obosit şi-şi caută justificări pentru a ocupa pe mai departe un loc pe care altul I-ar utiliza mai rodnic. Automulţumirea devine o pagubă. Şi ceea ce e trist e că această pagubă nu e numai pentru cel căzut în automulţumire ci şi pentru societate. Automulţumitul a devenit incapabil să mai înţeleagă că nu există progres fără efortul de a sări ştacheta ridicată mai sus. „Mulţumirea" cuprinsă în „automulţumire" e falsă şi periculoasă. Ea te împinge tot mai

Central al P.C.R. din 23 sept. 1978.

mult în braţele inactivităţii, la stagnare şi, inevitabil, la regres. Automulţumitul, sancţionat de cei din jur, de societate, nu înţelege nimic din ceea ce se întîmplă cu el. începe chiar să se văicărească : „asta-i răsplata pentru truda depusă ?". Din automulţumire şi mai ales din incapacitatea de a te smulge din ea se întrupează, precum din jale Electra, tragedia individuală. Care ar fi leacul acestei „tragedii" ? Unul singur : să încerci să-ţi ţii mereu treaz şi să-ţi dezvolţi spiritul autocritic încercînd să înţelegi „spiritul colectiv" şi, totodată, să te integrezi în el. Să-ţi masori exact capacităţile, calităţile dar şi defectele, să ai puterea să le recunoşti şi să lupţi pentru a înlătura ceea ce e negativ, să ai mereu dorinţa să faci mai mult mîine decît ai făcut astăzi. Nemulţumirea se va transforma atunci într-o simplă, firească şi omenească mulţumire.

CAUZALITATE ŞI TELEOLOGIE o antinomie ireductibilă ?

De cîte ori se întîmplă ceva, omul, în mod firesc, îşi pune întrebări : De ce a trebuit să mi se întîmple mie ? Pentru ce tocmai astăzi ? Dar cum de n-a reuşit în viaţă ? De ce trebuia să ascundă adevărul ? De ce numai mie mi se întîmplă să sufăr clipă de clipă ? Pentru ce alţii n-au parte decît de bucurii ? De ce a trebuit să moară atît de tînără ? Pentru ce ? De ce ? Pentru ce ? De ce ?...

întrebările se rostogolesc una după alta, la nesfîr- şit. Omul ar putea fi definit şi ca o fiinţă care se întreabă.

De ce atîtea întrebări ? Răspunsul e relativ simplu ; fiindcă omul, fiinţă raţională, încearcă de fiecare dată să înţeleagă ce se petrece cu el, cu lumea înconjurătoare, care este sensul lucrurilor, al înlănţuirii lor. Au ele o cauză ? Urmăresc vreun scop ?

Discutînd asemenea aparente banalităţi ajungem de fapt în miezul unei problematici esenţiale, aceea a *cauzalităţii* şi a teleologiei care, de-a lungul timpului, a făcut mare carieră filozofică. Nu există efect fără a avea o cauză — spune omul de ştiinţă, adept al determinismului materialist. Nimic nu se întîmplă fără .a avea un scop, în afara voinţei transcendente a creatorului vor spune teologii adepţi ai determinismului spiritualist.

Explicînd opoziţia ireductibilă care se crease între cauzalitate şi teleologie (în greacă — teleos = scop ; logos = gîndire, teorie), G. Lukâcs arăta pe bună dreptate : „Pe cînd cauzalitatea este un principiu al au- tomişcării, adică al mişcării care se desfăşoară de la sine, caracter care se menţine chiar şi atunci cînd un şir cauzal îşi

are punctul de plecare într-un act al conştiinţei, teleologia este prin esenţa ei o categorie instituită ; orice proces ideologic comportă instituirea unui scop şi implicit o conştiinţă care instituie scopul. De aceea a institui înseamnă nu numai a ridica în conştiinţă, ca în cadrul altor categorii, în primul rînd în cazul cauzalităţii, ci conştiinţa iniţiază prin actul instituirii un proces real, şi anume unul teleologic. A institui aici are un caracter eminamente ontologic. De aceea, concepţia teleologică asupra naturii şi istoriei înseamnă nu numai finalitate, desfăşurarea lor conform unui scop, ci implică şi faptul că existenţa lor, mişcarea lor, atît procesul în totalitatea lui, cît şi în detaliu, trebuie să aibă un creator conştient."[37]

în afara teologilor, mari filozofi, în diferite epoci, încercînd să soluţioneze aceste probleme, au ajuns la •concluzii teleologice, finaliste. Aristotel vorbeşte de „cauze finale" şi importanţa lor preeminentă este de aşa natură încît, în ciuda caracterului materialist al gîn- ■dirii sale, stagiritul ajunge să explice începutul mişcării recurgînd la o „cauză primă", la divinitate. Leibniz teoretizează „armonia prestabilită" pentru a explica armonizarea mişcării monadelor, substanţe spirituale indivizibile, independente şi înzestrate, fiecare, cu o forţă activă. Hegel, la rîndul său, a făcut din principiul teleologic motorul întregii istorii. Pînă la apariţia dialecticii materialiste toţi mecaniciştii s-au încurcat în explicarea mişcării, a „primului ei motor" ; dacă pentru teologi era mai simplu, acest „prim bo- bîrnac“ fiind dat de creatorul lumii, pentru ateişti o astfel de explicaţie cădea de la sine din moment ce era negat creatorul însuşi. Fiecare lucru îşi are cauza lui. Dar care este cauza primei mişcări ? Deiştii — găsiseră şi ei o „soluţie", alta decît cea a teiştilor : creatorul a dat primul impuls, dar, apoi, acesta nu se mai amestecă în desfăşurarea lumii, care îşi urmează cursul după cauze ce-i sînt imanente. Universul s-ar asemăna cu un ceasornic; odată întors de ceasornicar, el îşi continuă singur tic-

[37] G. Lukâcs, *Ontologia existenţei sociale,* Bucureşti, Ed. Politică, 1975, p. 178—179.

tac-ul, fără vreun alt amestec.

Dar această dispută nu e numai filozofică. Aşa cum arătam, în viaţa cotidiană omul simplu îşi pune mereu întrebări care-l conduc fie spre cauze, fie spre scopuri ; căutarea unui sens, „înţelegerea" lucrurilor e, neîndoielnic, o trebuinţă umană elementară şi vitală. De ce se desfăşoară lucrurile într-un fel sau în altul ? Cine le împinge într-un anumit sens ? Există o fatalitate ? Există o forţă din afara lumii, transcendentă ei, care determină mersul lucrurilor ? Sau există nişte cauze imanente lucrurilor şi lumii, vieţii omeneşti ?

Cauzalitate sau teleologie ? Din această antinomie nu se poate ieşi ?

Dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice a condus, inevitabil, la înlăturarea teleologismului religiei, a prejudecăţilor finalist-spiritualiste. Dar, în viaţa de toate zilele, în limbajul simţului comun, principiul teleologic supravieţuieşte. Fără a avea conştiinţa teoretică a problematicii, credinciosul spune : „Dumnezeu le orînduieşte pc toate !" Ateul, la rîndul lui, nemulţumit de desfăşurarea unor evenimente sau de existenţa unor coincidenţe aparent inexplicabile, va zice şi el, pierzînd de mult probabil semnificaţia teleologică iniţială a formulei : „Parcă dracul le aranjează \ "

în definitiv, există numai cauze ? Sau există şi scopuri ? Evident, există şi unele şi altele. Şi atunci între cauzalitate şi teleologie antinomia e insurmontabilă ? Cum se explică această tendinţă obiectivă, reală a omului de a face apel, căutînd sensul lucrurilor, fie la cauze, fie la scopuri, fie şi la unele şi la altele ? Ce îl împinge — indiferent dacă are sau nu conştiinţa clară a acestui fapt — spre o astfel de atitudine aparent contradictorie ?

Explicaţia e una singură şi ţine de o dimensiune fundamentală a existenţei umane, de factorul esenţial care a determinat însăşi transformarea animalului în om, adică de *muncă*.

Examinarea atentă a muncii este în măsură să ne conducă la cîteva concluzii clarificatoare. Cheia explicaţiilor ne-o oferă Marx. „Noi — scria Marx — presupunem munca într-o formă proprie exclusiv omului. Păianjenul efectuează operaţii asemănătoare celor ale ţesătorului, iar albina face de ruşine, prin construcţia celulelor

ei de ceară, pe mulţi arhitecţi. Ceea ce deosebeşte însă de la început pe arhitectul cel mai prost de albina cea mai perfectă este faptul că el construieşte celula în cap înainte de a o construi din ceară. *La sfîrşitul procesului de muncă apare un rezultat care încă la începutul acestui proces exista ideal în imaginaţia muncitorului.* Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, *ci el îşi realizează totodată scopul său* (sublinierile noastre) pe care îl cunoaşte, care determină legic modul şi caracterul activităţii Iui şi căruia el trebuie să-i subordoneze voinţa sa.“ [38]

Marx are întrutotul dreptate. Nu există muncă fără a fi orientată conştient spre un scop, fără a avea, aşadar, caracter teleologic. Aristotel şi Hegel, ocupîndu-se îndeaproape şi cu temei de ontologia existenţei sociale, au observat şi ei, la timpul lor, acest caracter al muncii. Exemplul pe care îl dă Aristotel referitor la clădirea unei case a devenit aproape clasic : alcătuită din piatră, lemn, pămînt etc., casa este tot atît de obiectivă, tot atît de materială ca şi elementele din care este construită. Dar existenţa casei nu este rezultatul acţiunii imanente, al desfăşurării „logice", în sine, al însuşirilor fiecărui element în parte din care este construită o casă. Aceasta din urmă apare ca un obiect material nou numai după ce a fost concepută ca atare de mintea omului, care a ordonat şi a stabilit legături absolut noi, inexistente, între însuşirile materiale ale elementelor ce intră în componenţa unei case, dîndu-le formă. Acest caracter teleologic al muncii I-a observat şi Hegel, chiar mai nuanţat şi mai profund. Dar dacă aşa stau lucrurile, atunci înseamnă că ideea (activitatea minţii) este prioritară ontologic. Din gînd se naşte fapta, realitatea obiectivă ; de la conceptul de casă se ajunge la casa ca atare în natură, casă la care, prin evoluţia naturii însăşi, fără intervenţia activă a ideii, nu s-ar fi putut ajunge niciodată. De aici şi pînă la principiul biblic fundamental : „la început a fost cuvîntul" nu mai e decît un pas.

Aşadar, admiţînd caracterul teleologic al muncii, se justifică,

---

[38] K. Marx—Fr. Engels, *Opere,* voi. 23, Bucureşti, Ed. Politică, 1966, p. 190—191.

împlinit, determinismul de tip idealist-spiri- tualist ?

Tot Marx a demonstrat că, de fapt, eroarea unei asemenea concluzii nu rezultă din caracterul teleologic al muncii, ci din extrapolarea acestui caracter la întregul univers. Prin această extrapolare se creează de fapt premisele care i-au putut conduce pe mari gînditori, începînd cu Aristotel, la conceperea eronată a teleolo- giei. Pornindu-se de la rolul ideii în cadrul muncii, de la faptul că „gîndirea dă formă materiei", s-a ajuns la afirmaţiile de tip idealist sau spiritualist potrivit cărora Dumnezeu „prestabileşte armonia lucrurilor", cum va zice Leibniz, sau la aceea a creatorului care dă lumii şi finalitatea ei — cum vor zice teologii. Din acest punct de inserţie existent între idee şi materie, în cadrul muncii, au pornit şi confuziile finaliste susţinute de Aristotel şi Hegel. Ei au transpus caracterul teleologic al muncii pe planul cosmicităţii, considerîn- clu-1 valabil la scara universului. Ceea ce era valabil pentru ontologia existenţei umane a fost extrapolat şi transplantat la nivelul ontologiei existenţei universale.

Or, aşa cum am văzut, Marx — referindu-se la caracterul teleologic al muncii, arată clar că aceasta apare exclusiv Ia nivelul ontologiei existenţei umane, deci la nivelul cel mai înalt de organizare a materiei, pe treapta cînd apare şi conştiinţa. Scopurile nu pot fi instituite la alte nivele ontologice ale existenţei, la nivelul anorganic sau chiar organic, acolo unde nu exista conştiinţă, unde nu există gîndire. Munca, sub forma ei de activitate conştientă îndreptată spre un scop este proprie omului şi numai omului. De aceea, toţi cei care extind caracterul teleologic al muncii la întregul univers nu fac decît să antropomorfizeze în mod ilicit. Analizînd cu o deosebită profunzime aceste aspecte ale problemei, G. Lukâcs face o remarcă extrem de semnificativă, arătînd că mitul biblic al creaţiei nu este decît o transpunere pe plan cosmic a modelului celei mai banale forme a muncii umane. „în legenda creaţiei din Vechiul Testament, acest model apare atît de limpede, încît Dumnezeu nu numai că controlează constant ceea ce a făcut — întocmai ca subiectul uman al muncii —, ci totodată, aidoma omului care munceşte, se odihneşte după munca depusă. Modelul pă- mîntean-uman al muncii poate fi recunoscut tot atît de uşor şi în alte mituri ale creaţiei, chiar dacă ele au luat nemijlocit o formă

filozofică ; să ne reamintim încă o dată de acel ceas al lumii care a fost întors de către Dumnezeu." [39]

Dacă transformarea prin antropomorfizare a caracterului teleologic al muncii într-o categorie cosmică este ilicită, şi a condus la unele teze eronate ale idealismului obiectiv de genul celor mai sus-amintite, tot atît de eronată este şi concluzia de tip idealist subiectiv care consideră, pornind de la acelaşi caracter teleologic al muncii, că ideea are prioritate în raport cu obiectul.

într-adevăr, prin muncă omul nu numai că modifică natura ci creează şi obiecte noi care nu se găsesc ca atare în natură şi la care evoluţia în-sine a naturii, potrivit acţiunii legilor ei imanente, fără intervenţia umană conştientă, nu poate să ducă sub nici o formă. Fără intervenţia umană, fără instituirea unui scop, fără existenţa prealabilă, *in mente,* a ideii de automobil de ex„ natura singură, oricîtă răbdare am fi avut să aşteptăm, n-ar fi ajuns, prin propria ei evoluţie, la crearea unui asemenea obiect. întreaga civilizaţie creată de om este rezultatul muncii acestuia, al unei munci conştiente îndreptate spre scop, al unei activităţi teleologice. Se poate însă trage de aici concluzia că ideea, gîndirea, conştiinţa umană este primordială în raport cu natura, cu materia, cu ceea ce există în afara ei ?

Conceptul de „viclenie a raţiunii" care apare la Hegel în *Filozofia istoriei* şi care pare a-şi avea sorgintea în analiza pe care filozoful german a făcut-o muncii, să însemne primatul gîndirii, posibilitatea acesteia de a „silui" natura ? Să fie deci conştiinţa umană o *conştiinţă constituantă* a lumii, aşa cum susţin — într-o formă sau alta — toţi idealiştii subiectivi ?

Privite lucrurile din perspectivă materialist-dialectică, rezultă cu claritate că gîndirea umană nu poate nici *silui* nici *aboli* legităţile obiective ale materiei şi cu atît mai puţin să le constituie. Gîndirea însăşi nu este decît reflexul lumii din afara ei, al legităţilor acesteia. Numai în măsura în care legile şi însuşirile reale, obiective ale lucrurilor sînt reflectate adecvat se naşte şi posibilitatea ca, pe baza acestei cunoaşteri, omul, în cadrul practicii, acţionînd asupra

[39] G. Lukâcs, *Ontologia existenţei sociale,* ed. cit., p. 184.

acestor însuşiri, să le poată schimba, să dea o altă combinaţie funcţionalităţii lor reale, să le transforme. Numai prin cunoaşterea naturii, aceasta poate fi „exploatată" şi transformată. Posibilitatea transformării naturii nu se identifică aşadar cu pierderea primatului ei asupra gîndirii — cum conchid în mod eronat idealiştii •— căci, în măsura în care, aşa cum spunea Bacon, gîndirea *nu* ascultă de natură, ea eşuează, nu are nici o putere asupra obiectului. Natura devine indiferentă şi opacă în faţa unei gîndiri care, ruptă de ea, vine din afară şi încearcă să i se impună în mod subiectiv.

Fără a fi un adept al materialismului dialectic„ N. Hartmann, cu cîteva decenii în urmă, în lucrarea intitulată *Teleologisches Denken* face cîteva consideraţii demne de toată atenţia, pornind de la un *distinguo* net între *cauzalitate,* ca o categorie reală şi *finalitate*т ca o categorie a conştiinţei. Autorul „ontologiei critice", spirit de o remarcabilă profunzime şi subtilitate, remarca pe bună dreptate că finalitatea este neîndoielnic numai o categorie a realului straturilor superioare ale existenţei, a conştiinţei, probabil chiar în primul rînd a conştiinţei spirituale. Dincolo de limitele acestor straturi, categoria de finalitate este — după filozoful german — ilegitimă. Utilizarea acestei categorii în alte straturi, în natură de ex., nu reprezintă — şi din punctul de vedere al lui N. Hartmann — decît o tipică extrapolare antropomorfică.

Ca şi Marx, dar dintr-o altă perspectivă şi temeiuri, Hartmann ajunge şi el la concluzia că despre o instituire teleologică nu poate fi vorba decît la om, singura existenţă înzestrată cu conştiinţă. Pornind de la această concluzie, el va dezvolta, mai tîrziu, în *Etica* sa, o radicală concepţie ateistă.

Utile şi semnificative ne par a fi şi reflexiile şi distincţiile pe care Hartmann, analizînd munca, le face apoi, între scopuri şi mijloace. Preluînd această distincţie, „teza" idealistă a „conştiinţei constituante" primeşte o nouă lovitură. Lumea obiectivă, natura de ex., este tot atît de indiferentă şi opacă nu numai faţă de gîndirea care se rupe de ea, care nu porneşte cu „viclenia" ■ei combinatorie de la cunoaşterea structurilor, a legităţilor şi însuşirilor intime ale lucrurilor, ci chiar şi faţă de acea gîndire care,

fără să se rupă de natură, pornind de la ea, fixează scopuri ce pot fi atinse, dar nu găseşte mijloace adecvate pentru a le înfăptui. Inexistenţa mijloacelor sau inadecvarea dintre mijloace şi scop, ca să nu mai vorbim de ruptura dintre ele, fac să eşueze munca însăşi şi eficienţa ei în raportul om-na- tură, subiect-obiect. Pentru a acţiona cu succes, pentru a putea deci transforma natura, pentru a putea crea obiecte noi care să nu rezulte din evoluţia proprie, intrinsecă naturii, instituirea teleologică, fixarea scopurilor nu este suficientă. Gîndirea nu poate acţiona asupra realului decît cînd găseşte şi mijloacele adecvate, mijloace care au şi ele un caracter obiectiv, material. Pentru a acţiona cu succes asupra lumii înconjurătoare, asupra naturii, societăţii şi a lui însuşi, omul trebuie să-şi fixeze scopuri pe măsura mijloacelor de care dispune. Altfel, orice scop fixat, orice instituire teleologică pe care omul o face, rămîne o simplă posibilitate abstractă, o simplă dorinţă mai mult sau mai puţin utopică pînă la găsirea mijloacelor care să permită transformarea posibilităţii abstracte într-una concretă.

Existenţa obiectivă a caracterului teleologic al muncii, determinaţiile precise date de Marx acestui concept sînt astfel în măsură să demonstreze că între cauzalitate şi teleologie nu există o ruptură ontologică, că antinomia ce părea a fi ireductibilă între ele este de fapt, la nivelul ontologic al existenţei umane, exclusiv la acest nivel, reductibilă. Deşi contrarii, ele coexistă în mod concret în procesul muncii, făcînd posibilă şi dinamizînd acţiunea transformatoare a omului asupra lumii ca şi asupra lui însuşi. Fără interacţiunea dintre cauzalitate şi teleologie în activitatea umană, omul n-ar fi putut transforma lumea, natura, ci, ca şi vieţuitoarele ce-i sînt inferioare, s-ar fi adaptat la ea. Numai înţelegîndu-se în mod corect dialectica acestei interacţiuni şi coexistenţa cauzalităţi cu teleologia la nivelul ontologiei umane se poate dezvălui, cu adevărat„ situaţia omului-în-lume, natura specifică şi superioară a muncii, rolul esenţial al acesteia în evoluţia şi dezvoltarea existenţei umane. Fără muncă, fără instituirea teleologică, fără fixarea unor scopuri şi a unor mijloace adecvate, omul nu s-ar fi desprins din regnul organic ca o existenţă superioară şi nici n-ar fi

putut realiza progresele uimitoare la care a ajuns în zilele noastre.

Are întru totul dreptate G. Lukâcs, care, în *Ontologia existenţei sociale,* scria : „Prin stricta şi exacta limitare de către Marx a teleologiei la muncă (la practica socială), prin eliminarea ei din toate celelalte sfere ale existenţei, teleologia nu pierde nimic din însemnătatea ei ; dimpotrivă, aceasta creşte prin faptul... că cea mai înaltă treaptă cunoscută de noi a existenţei, treapta socială, abia printr-o astfel de acţiune reală a teleologicului înlăuntrul ei se constituie propriu-zis, se desprinde de treapta care constituie baza existenţei ei, de viaţa organică, devenind o nouă modalitate de-sine-stătătoare a existenţei. Putem vorbi raţional despre existenţa socială numai dacă înţelegem că geneza ei, desprinderea ei de baza sa, independenţa ei se întemeiază pe muncă, adică pe constanta realizare a unor instituiri teleologice." [40]

Cauzalitate şi teleologie. Două categorii antinomice la nivel cosmologic, două contrarii coexistente la nivelul existenţial al omului. Neînţelegerea exactă a conţinutului şi a limitelor lor, a interacţiunii dintre ele, a produs de-a lungul timpului erori grave de tipul celor întrupate în teoriile determinist-spiritualiste sau idealist-subiective şi care aduceau tot atît de grave prejudicii demnităţii ontologice a omului. înţelegerea corectă a acestor categorii, din perspectiva materialist- dialectică, nu ne pune doar în posesia unor noi cunoştinţe utile, ci redă omului conştiinţa măreţiei şi demnităţii situaţiei lui ontice, a privilegiului existenţial pe care i-l asigură doar munca.

[40] G. Lukâcs, *Ontologia existenţei sociale,* ed. cit., p. 182—183.

EXISTENȚA ȘI ESENȚA UMANĂ
— unele implicaţii etice —

Existenţa şi *esenţa* sînt două dintre conceptele fundamentale în jurul cărora filozofia contemporană a construit adevărate edificii speculative. Ele ocupă un loc central în cadrul filozofiei existenţialiste. în linii mari, prin *existenţă* existenţialiştii înţeleg modul pro- priu-zis de a fi al omului. Numai omul (desiqnat peste tot prin *„Dasein", „existence", „mei", ,,etre-pour-soi")* posedă existenţă. Mai exact, el este existenţa sa.

„...Existenţa în sensul modern — scrie Merleau- Ponty — este mişcarea prin care omul este în lume, se angajează într-o situaţie fizică şi socială care devine punctul său de vedere asupra lumii..." [41] Singur, „aruncat în lume", aducînd cu el neantul, omul se află în faţa unei alternative absolute, în faţa unui „sau-sau" absolut, cum se exprimă Kierkegaard, iar pentru a-şi depăşi situaţia, pentru a transcende, el trebuie să aleagă, „în măsura în care aleg, exist, dacă nu aleg, nu exist", spune Jaspers[42]. „On n'est pas, on s'est", scrie E. Le- vinas. „Pentru realitatea umană nu există diferenţă între a exista şi a se alege*', spune Sartre [43]. Existenţialismul postulează astfel primatul existenţei asupra esenţei. Esenţa umană este rezultatul existenţei umane şi ea apare ca atare în măsura în care este dobîndită. Căci existenţa ca atare nu este niciodată, ea se creează pe sine însăşi, în libertate, ea devine ; ea este *proiect*. în

---

[41] M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens,* Paris, Ed. Nagel, 1961, p. 143.
[42] K. Jaspers, *Philosophie,* II, Berlin, 1956, p. 182.
[43] J. P. Sartre, *L'fttre et le Neant,* Paris, 1946, p. 660.

fiecare clipă ea este mai mult (sau mai puţin) decît ceea ce ea nu este. Concepînd existenţa nu ca pe un dat ci ca pe o devenire, coincizînd cu temporalitatea, existenţialiştii consideră că au fundamentat teoretic re- dobîndirea demnităţii omului. Posibilitatea de a se „proiecta" în viitor, ca rezultat al unei alegeri totalmente nedeterminate, reprezintă pentru existenţialişti tocmai libertatea, aceasta însuşire fundamentală a existenţei specific umane datorită căreia omul poate să „devină ceea ce este".

Teza existenţialistă a primatului existenţei asupra esenţei a fost transformată, astfel, în însuşi temeiul libertăţii şi responsabilităţii umane. în acest punct al discursului existenţialist reflexia ontologică trece, de fapt, pe planul reflexiei etice. Dilatarea maximă a responsabilităţii umane constituie tocmai argumentul cu care existenţialiştii caută să demonstreze umanismul deplin al propriilor lor concepţii şi, implicit, caracterul lor *actualist,* eficient. în fond, destinul uman nu ar fi decît funcţie a activităţii libere a omului însuşi. Cum spune L. Lavelle, existenţa umană nu poate fi nici privită, nici contemplată. Ea trebuie să fie trăită, făcută. Ea nu este niciodată spectacol, ci împlinire. Existenţa umană este „totdeauna începutul unei existenţe care trebuie să se dea ei însăşi printr-un act care depinde de ea ca să-i facă" [44].

După părerea noastră, ambiguitatea funciară a conceptelor existenţialiste duce în impas încercarea de soluţionare a problemelor abordate de această filozofie.

Libertatea, conceptul-cheie al meditaţiilor existenţialiste, fundată nu pe experienţă ci pe neant, este redusă în ultimă analiză la o simplă negaţie, la dreptul de a spune nu în orice împrejurări, la refuzul unei situaţii date. Căci deşi omul se află întotdeauna *în situaţie,* aceasta exprimînd facticitatea sa, libertatea lui constă tocmai în totala ei nedeterminare. Privind lucrurile din perspectiva fenomenologică a *conştiinţei constituante,* „situaţia" însăşi e considerată de existenţialişti ca fiind constituită de ţîşnirea libertăţii ca atare.

Pe temeiul unei asemenea libertăţi absolute şi metafizice, „alegerea", total indeterminată şi ea, se confundă cu un act esenţialmente gratuit în care nu im-

44 L. Lavelle, *Trăite des valeurs,* tom. I, P.U.F., Paris, 1951, p. 282.

portă ce alegi, ci numai actul alegerii în sine. „«Sau-sau»-ul meu — afirmă Kierkegaard — înseamnă, mai ales, nu alegerea între bine şi rău, ci un act de alegere..." [45] Lipsa de valoare a acestei alegeri, provenită din indiferentismul existenţialist faţă de ceea ce alegi, este agravată de perspectiva eşecului, singura care se deschide în faţa omului. „Noi sîntem condamnaţi la eşec", scrie Simone de Beauvoir, iar Sartre adaugă : „Omul este o pasiune inutilă", „...toate sînt menite în principiu eşecului". în faţa eşecului, ceea ce le rămîne oamenilor este disperarea, ei „descoperind că toate activităţile umane sînt echivalente" [46].

Consecinţă a alegerii nedeterminate, a libertăţii absolute şi a eşecului inevitabil, *echivalenţa* pe care o stabilesc existenţialiştii între toate actele umane minează, din interior, orice încercare de a întemeia o

etică. Relativismul pe care îl implică această echivalenţă interzice, prin definiţie, stabilirea unor criterii de valoare obiective, fixarea unor norme de conduită socială ; dimpotrivă, el poate servi, din moment ce anulează importanţa pe care o au consecinţele sociale ale actelor umane, drept temei justificativ arbitrarului deplin în activitatea individului. Postulînd indeterminismul libertăţii, necesitatea opţiunii şi, totodată, echivalenţa actelor, existenţialismul — prin înseşi fundamentele sale teoretice relativiste — s-a văzut pus în imposibilitatea de a construi o etică sistematică. Nu întîmplător această etică deocamdată nu există şi, după părerea noastră, nici nu poate fi închegată ca teorie. Chiar atunci cînd a încercat să o facă, existenţialismul s-a văzut nevoit să se retranşeze pe poziţiile unor simple descripţii de situaţii şi conflicte morale, fără să poată da o soluţie, căci morala presupune sens, presupune valori. Ea nu se poate constitui decît axiologic. Lipsa de sens, proprie lumii absurde, postulată de existenţialism, catapultează orice valoare, inclusiv pe cea etică. între absurditate şi etică este o contradicţie *in adjecto*. în faţa eroului existenţialist se deschid *n* sensuri. Ce să aleagă ? Pentru care dintre valori să opteze ? Libertatea sa, ţîşnire originară din neant, e absolută. Ale-

[45] S. Kierkegaard, *Entweder-Oder,* lena, 1922, p. 141.
[46] J. P. Sartre, *L'Etre et le Neant,* ed. cit., p. 271.

gerea sa nu e de nimic determinată. El ştie, doar dacă a învăţat bine lecţia existenţialistă, că de el depinde totul. El „se face" alegînd. De el depinde dacă va fi bun sau rău, dacă va fi erou sau laş, dacă va fi călău sau victimă etc. Un singur lucru nu-i poate spune existenţialismul : ce să aleagă pentru a fi bun şi ce să aleagă pentru a fi rău, ce să aleagă pentru a deveni erou şi ce să aleagă dacă ţine să devină laş. Nu-i poate sp>une pentru că i-ar determina alegerea. Adică i-ar răpi libertatea şi, în fond, i-ar dărîma statutul ontologic pe care i I-a construit cu atîta trudă însăşi fi

lozofia existenţialistă. în faţa existenţialismului se deschide un paradox decapitant: vrea să construiască o morală nouă dar se află în imposibilitatea de a o face fără a-şi reteza propriile-i teze despre neant, libertate, alegere, proiect.

Libertatea nu este decizie necondiţionată, ţîşnire spontană şi originară a voinţei, „libertate fără lege", căci omul însuşi, purtătorul libertăţii, nu este rodul indeter- minării şi al spontaneităţii. Omul real trăieşte într-o lume reală, plină de determinaţii concrete. Omul este întotdeauna şi peste tot — aşa cum arăta Marx — un produs al societăţii. El intră în relaţii sociale determinate, relaţii materiale, independente şi în afară de voinţa lui, pe care omul *le găseşte,* nu *le alege!* Libertatea omului sau, mai exact, treapta libertăţii sale, nu este necondiţionată, ci funcţie a determinărilor obiective în care se află. Numai cunoscînd şi transformînd, prin acţiune, pe baza cunoaşterii, structura referenţială în care se află, omul îşi poate dobîndi libertatea, o poate cuceri şi dezvolta. Acţionînd asupra propriei sale condiţionări şi transformîndu-se în acest fel pe sine însuşi, omul nu aboleşte însă regulile şi legităţile lumii în care trăieşte. Libertatea sa constă nu în a nega necesitatea, ci în a o supune, folosind propria-i forţă. Cunoaşterea necesităţii este aşadar prima pîrghie a libertăţii umane. Dar nu şi suficientă. Pîrghia cunoaşterii trebuie pusă în mişcare printr-o forţă materială de acţiune, prin practică. Pentru a-şi dobîndi o libertate reală, nu e suficient ca omul să spună *nu* situaţiei. Libertatea se cucereşte, iar cucerirea ei nu poate fi înfăptuită prin refuzul istoriei, ci *în* şi *prin* participarea creatoare la dialectica istorică.

Dat fiind eşecul teoretic existenţialist în abordarea unor categorii fundamentale cum sînt existenţa şi esenţa, cum se explică totuşi succesul şi valoarea reală a literaturii beletristice scrise de aceiaşi autori care au închegat o construcţie deficitară filozofică ? Sau între filozofia acestora şi arta pe care au creat-o nu există nici o legătură ? Dacă există, cum poate fi explicat eşecul teoriei şi succesul beletristicii ?

Neîndoielnic între filozofia existenţialistă şi literatura scrisă de cei care au construit o astfel de filozofie există o legătură foarte strînsă. Cercetînd îndeaproape lucrurile, apare evidentă legătura

dintre romanul *Străinul* şi ideile filozofice exprimate în *Mitul lui Sisif* sau între *Ciuma* şi eseul *Omul revoltat*. Dramaturgia lui Sartre, fără a fi o ilustrare a tezelor existenţialiste, dezbate cu mijloace proprii, aceeaşi problematică şi din acelaşi unghi de vedere. „Ar fi inexact ■— scrie Gaetan Picon în *Panorama de la nouvelle litte- rature franţaise* — să spui că J. P. Sartre, sau A. Camus, sau Simone de Beauvoir nu scriu romane decît pentru a încarna o imagine a omului şi o viziune a lucrurilor pe care o gîndesc în prealabil ; dar ei scriu romane numai în măsura în care, în acelaşi timp, gîndesc. Astfel, e clar că *Existenţa şi Neantul* însoţeşte *Drumurile Libertăţii; Pyrrhus şi Cinea, Invitata ; Mitul lui Sisif, Străinul; Omul revoltat, Ciuma;* sîntem în prezenţa unei literaturi a luciditǎţii şi nu a imaginaţiei. Dar această luciditate nu se aplică deloc psihologiei. *Inventarului conştiinţei îi urmează descripţia situaţei omului,* a raportului său cu universul, cu existenţa, istoria, cu altul."[47] Sesizînd în mod corect şi fără echivoc legătura dintre filozofie şi artă dar şi distincţia dintre ele, G. Picon propune ca în locul termenului de literatură existenţialistă, îndeobşte utilizat, să se folosească acela de *„naturalism metafizic"*.

Roger Verneaux, în ale sale *Legons sur FExistenţia- iisme,* consideră că o trăsătură specifică existenţialismului francez este tocmai „joncţiunea pe care el o operează între literatură şi filozofie... filozofia existenţialistă este literatură pentru că ea se vrea concretă şi literatura existenţialistă este filozofică pentru că ea are o valoare ontologică" [48].

Armând Cuvillier vede legătura dintre cele două feţe ale existenţialismului, literară şi filozofică, în faptul că amîndouă se îndreaptă spre concret, avînd repulsie faţă de abstract; amîndouă urmăresc *existenţa* ca existenţă strict şi exclusiv umană, ca „viaţă trăită". Aşa cum spunea L. Lavelle, existenţa umană nu poate fi contemplată, ea trebuie trăită !

într-adevăr, în cazul existenţialismului, această aspiraţie spre

---

[47] G. Picon, *Panorama de la nouvelle litterature francaise,* Paris, Gallimard, 1960, p. 100—101.

[48] R. Verneaux, *Leţons sur l'Existentialisme,* Ed. Pequi, Paris, 1964, p. 99.

[48] *Caiete,* Bucureşti, Ed. Univers, 1971, p. 239.

concreteţe a făcut de la început evidentă legătura dintre filozofie şi artă, una făcînd „inventarul conştiinţei", cealaltă „descripţia situaţiei omului", pentru a utiliza expresia lui G. Picon.

Dar, după opinia noastră, tentaţia concretului atît în filozofie cît şi în beletristica existenţialistă nu explică specificitatea legăturii dintre cele două. Aceasta cu atît mai mult cu cît, aşa cum am văzut, în filozofie, concretul se pierde, în cele din urmă, într-o construcţie speculativ-abstractă. Pe de altă parte, între artă şi filozofie în general a existat întotdeauna o legătură organică. Nu există artă adevărată, artă cu A mare, care să nu tindă, în straturile ei cele mai profunde, spre o cuprindere totalizatoare, semnificativă, de esenţă. Nu există artă adevărată care să nu aibă inculcată în ea, indiferent dacă aceasta se vede sau nu de la prima aruncătură de ochi, o anumită ideologie, o anumită concepţie despre lume a autorului, aşa cum am încercat, dealtfel, să demonstrăm mai pe larg în studiul intitulat *Literatură şi ideologie*. Şi aceasta pentru motivul esenţial că atît arta cît şi filozofia tind spre universal ; dar, fiecare dintre cele două tipuri de activitate umană, forme ale cunoaşterii, cuprind şi ne dezvăluie universalul în mod diferit, cu mijloace diferite. In acest punct se află, dealtfel, şi explicaţia succesului literaturii faţă de filozofia existenţialistă. în cazul existenţialismului, propensiunea literaturii spre universal, spre cuprinderea filozofică este mai clar şi mai direct exprimată decît în alte tipuri de literaturi. (Şi din acest punct de vedere beletristica existenţialistă se vrea a fi o literatură a sincerităţii.) Albert Camus o mărturiseşte fără echivoc : „Cu ajutorul ciumei vreau să exprim sufocarea de care am suferit cu toţii şi atmosfera de ameninţare şi de exil în care am trăit (a fascismului, n.n.). *Vreau totodată să extind această interpretare şi asupra noţiunii de existenţă în general* (subl. n.). Ciuma va da imaginea celor care în acest război au avut parte de *meditaţie,* de *tăcere* — şi de *suferinţă morală*" [i].

Această extensiune „spre interpretarea existenţei în general" reprezintă în fond propensiunea de totdeauna a artei autentice spre cuprinderea universalului. Dealtfel, Camus, caracterizînd literatura americană contemporană socoteşte că, spre deosebire de cea clasică, universalul pe care îl caută este nu unul etern ci unul

istoric. Acest „universal istoric" este cel căutat şi de literatura existenţialistă. Calea prin care încearcă să ni-l dezvăluie este însă deosebită de itinerariul parcurs de filozofie. Tocmai din această cauză şi concluziile, în multe privinţe, ca şi valoarea acestei beletristici sînt altele decît cele ale teoriei, ale reflexiei filozofice.

Dacă aspiraţia spre trăit, spre concret, realizată pe calea filozofică a *conceptului* i-a condus la concluzii general-abstracte, speculative, calea artei, a imaginii, i-a condus într-adevăr spre o lume plină de culoarea, de sunetele şi parfumul vieţii concrete, ale existenţei trăite. Dacă în filozofia existenţialistă se vorbeşte *in abstracto* despre „alegere", „situaţie", „omul = fiinţă absurdă", „eşec existenţial" etc. etc., în literatura existenţialistă, în „naturalismul metafizic", nu se vorbeşte despre „om" în general, ci despre Mersault sau Bernard Rieux, despre Goetz sau Heinrich, despre Cali- gula sau Roquentin etc., adică despre oameni concreţi, în carne şi oase, prin ale căror vine curge sînge, care gîndesc şi au sentimente, suferă şi se bucură, rîd sau plîng, tac sau vorbesc şi care se află nu în „situaţie" în general, ci *în situaţii,* într-o multitudine de situaţii, fiecare dintre ele fiind alta decît celelalte, situaţii în care eroii nu discută despre „actul alegerii" în sine ci *aleg* pur şi simplu între alternativele care le stau în faţă. în locul „echivalenţei valorice" a actelor umane, concluzie sterilă şi ambiguă la care ajunsese speculaţia filozofică, eroii beletristicii existenţialiste aleg între rău şi bine, între ciuma fascistă şi lupta împotriva acestuia, între diavol-dumnezeu şi oameni !

Alegerea concretă pe care o fac eroii diverselor opere existenţialiste îi situează pe autorii acestor lucrări, dincolo de propria lor teorie speculativă, în centrul unui umanism cald şi profund, în tabăra celor care nu numai că nu sînt indiferenţi faţă de ceea ce aleg ci, dimpotrivă, participă fremătător la lupta pentru o existenţă mai bună a omului. în *Caiete,* în aceste confesiuni, memorii, iurnal şi corespondenţă, Camus reflectează mereu asupra lucrărilor sale, dezvăluindu-şi resorturile intime ale pro-

priei creaţii. „Ciuma. Toţi luptă — scrie Camus — şi fiecare în felul său. Singura laşitate e să îngenun- chezi... S-a constatat apariţia unei puzderii de noi moralişti şi concluzia lor era întotdeauna aceeaşi : trebuie să îngenunchem. Dar Rieux răspundea: trebuie să luptăm în cutare şi cutare fel... Orice colectivitate în luptă trebuie să aibă oameni care ucid şi oameni care vindecă. Alegerea mea este să vindec. Dar ştiu că sînt în luptă.“ [49]

în altă parte, exprimînd aceeaşi opţiune concretă, Camus scrie : „Oricîtă măreţie ar dobîndi unii indivizi datorită ei (Ciumei, n.n.), ţinînd însă seama de suferinţa fraţilor noştri, ar trebui să fii nebun, criminal sau laş ca să încuviinţezi ciuma, şi singurul cuvînt de ordine al unui om în faţa ei este revolta".

Acelaşi lucru se petrece şi la Sartre. în dramaturgia sa, între perechile de concepte opuse : autenticitate şi inautenticitate, revoltă şi conformism, ateism şi religie, luciditate şi reacredinţă, revoluţie şi reacredinţă, eroii, alegînd una sau alta, ajung la eşec sau triumfă, în *Diavolul şi bunul dumnezeu,* Goetz, eroul principal, alege întîi să facă răul şi apoi binele ; este partizanul diavolului şi apoi al lui Dumnezeu. Nici una dintre extreme nu-l satisface. Singura cale autentică şi reală este aceea de a deveni om, un simplu om printre oameni, acceptînd să devină conducătorul răscoalei ţăranilor.

Iată cum literatura, dezvăluindu-ne universalul *în* şi *prin* particular, scapă adeseori concluziilor speculativ- abstracte la care condusese filozofia existenţialistă.

Unul dintre cunoscuţii exegeţi ai teatrului absurdului, Martin Esslin, constată pe bună dreptate că la Sartre şi Camus există o anumită fisură între bele

[49] Camus, *Caiete,* ed. cit., p. 263.

[49] Martin Esslin, *Theătre de l'Absurde,* Buchet-Chastel, 1963, p. 20.

tristică şi tezele teoretice despre existenţă şi esenţă, despre divorţul absurd dintre om şi existenţa sa. Subliniind distanţa existentă între coerenţa mult mai pronunţată dintre postulatele filozofiei absurdului şi expresia lor dramaturgică, Esslin reproşează dramaturgiei existenţialiste tocmai această lipsă de unitate. „în unele privinţe, teatrul lui Sartre şi al lui Camus reprezintă mai puţin filozofiile lor decît teatrul absurdului, dacă despărţim expresia artistică de expresia filozofică a teoriilor lor." [1]

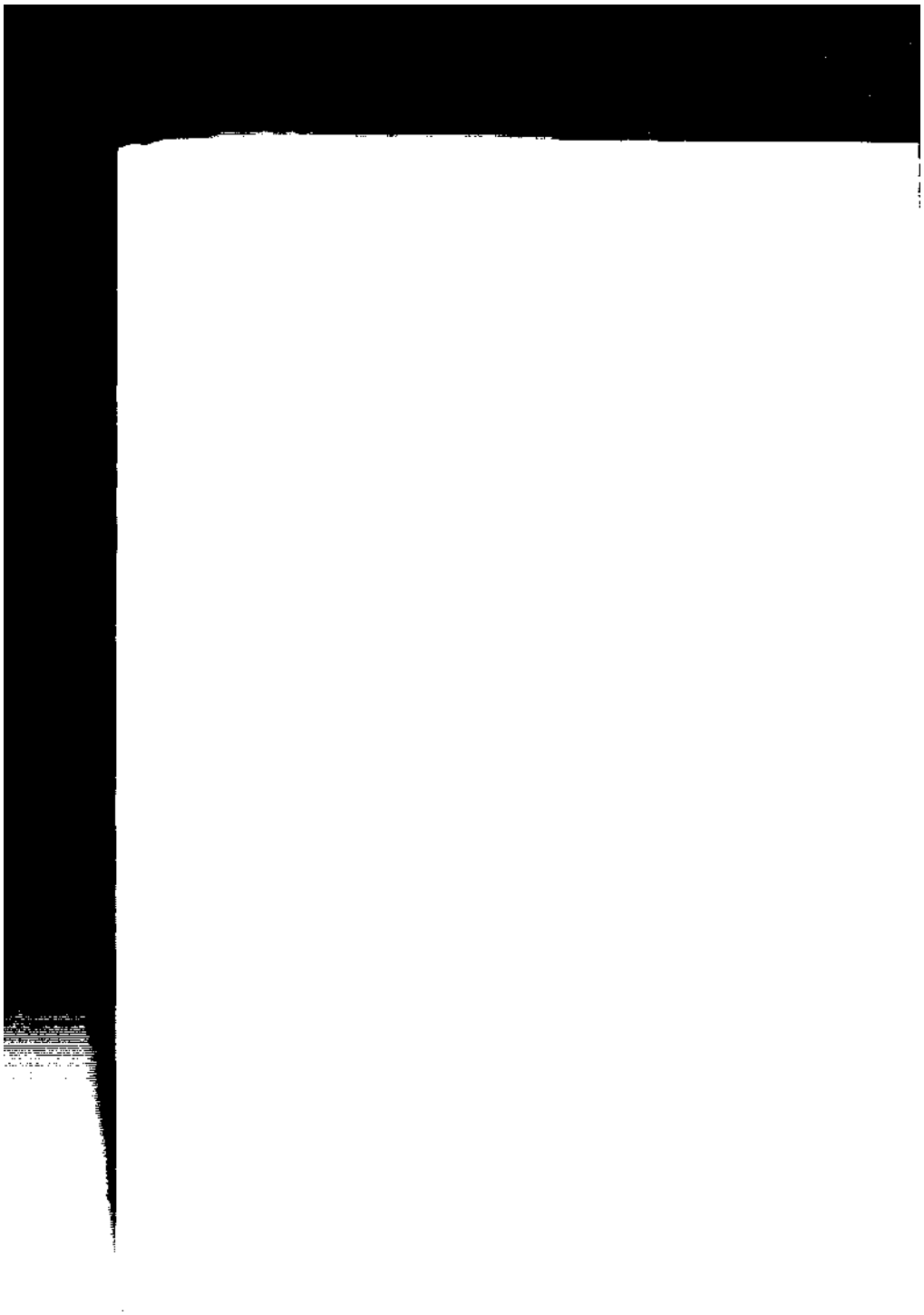
Esslin are dreptate constatînd această diferenţă. El greşeşte cînd, pornind de la ea, aduce reproşuri literaturii existenţialiste. Valoarea acesteia constă tocmai în faptul că expresia artistică este alta decît cea filozofică. Identitatea lor ar fi condus la inutilitatea uneia dintre ele.

De pe aceleaşi poziţii cu Esslin şi pornind tot de la cercetarea consonanţei dintre filozofie şi literatura existenţialistă, Jean-Marie Domenach în lucrarea sa *Le retour du tragique* aduce reproşuri şi mai directe lui Camus şi Sartre, considerînd că aceştia, deşi teoretizează pe plan filozofic absurdul şi contingenţa existenţei umane, în literatură s-au străduit să găsească ieşiri din situaţie, să încerce o reconciliere a omului cu lumea în care trăieşte, să găsească sens şi valoare într-o lume funciarmente absurdă.

Reproşul pe care Domenach îl face literaturii existenţialiste se transformă, în fapt, în avantajul ei. Căci, într-adevăr, nihilismul teoretic în care s-a instalat filozofia existenţialistă s-a convertit, adeseori cu succes, în literatura existenţialistă, într-o afirmare a posibilităţilor omului de a-şi schimba situaţia prin luptă, prin protest, revoltă sau acţiune revoluţionară.

Toate aceste consideraţii nu conduc decît la concluzia că, deşi strîns legate între ele şi, într-un fel, de nedespărţit, arta şi filozofia nu se confundă. Cele două căi de a ajunge la adevăr, cea conceptuală şi cea prin imagini, sînt, aşadar, complementare şi necesare. Succesul sau insuccesul uneia nu se răsfrînge în mod identic asupra celeilalte. între cele două tipuri fundamentale ale activităţii umane există o relativă şi obiectivă autonomie.

ŞI
CULTURĂ



ARTA — REALITATE — REALISM

„A citi termometrul nu e totuna cu a tremura de frig !“ Această constatare a bunului simţ — şi care, în termenii limbajului cotidian pune în fond o problemă teoretică fundamentală — îmi pare a marca, *mutatis mutandis,* linia de separaţie dintre cunoaşterea ştiinţifică şi artă în raporturile lor cu realitatea. Dacă ştiinţa mai ales, deşi nu exclusiv, „citeşte" termometrul, arta urmăreşte mai ales să cunoască ce înseamnă a „tremura de frig". Dacă pentru ştiinţă idealul cunoaşterii tinde spre eliminarea subiectivităţii din raporturile de cunoaştere, arta tinde să surprindă cu deosebire subiectivitatea în aceste raporturi. Aceasta nu înseamnă nicidecum, aşa cum s-a afirmat adesea, că între artă şi realitate există o fractură, că arta este „subiectivitate pură", suficientă sieşi, nici că între artă şi ştiinţă opoziţia este ireconciliabilă. Istoria artei, mai exact valorile autentice ale artei din care se constituie materia acestei istorii — de la Eschil şi Sofocle pînă la Shakespeare sau O'Neil, de la Pindar, la Petrarca pînă la Emi- nescu sau Montale, de la Apuleius şi Boccaccio şi pînă la Dostoievski sau Th. Mann, de la Phidias la Brân- cuşi — atestă faptul că *între artă şi realitate a existat*

întotdeauna o relaţie strînsă, că între cei doi termeni nu a existat niciodată o ruptură, că — într-un fel sau altul — arta a fost un reflex sui-generis al realităţii.

A cărei realitate şi despre ce fel de reflectare e vorba ?

Răspunsul la această întrebare concentrează, în fond, nucleul fierbinte pe care a încercat mereu să-i străpungă reflexia teoretică şi configurează, totodată, spaţiul estetic principal în care s-au confruntat şi se confruntă cele mai diverse păreri, adeseori în opoziţie.

Răspunsul la această întrebare presupune, desigur, un întreg program estetic. Iată cîteva aproximaţii preliminare :

1. Realitatea fundamentală pe care a îmbrăţişat-o arta dintotdeauna a fost, direct sau indirect, *omul;* omul, cu sensibilitatea şi conştiinţa sa, faţă în faţă cu lumea naturală, socială şi cu el însuşi ; omul în raport cu realitatea exterioară şi cu propria sa realitate. Dezvăluirea *omului* în aceste raporturi constituie singurul şi perpetuul obiect al artei. Renunţarea la acest ţel conduce la situarea artei în afara artei. Descripţia rădăcinii, tulpinii şi a corolei florilor este obiectul botanicii. Dezvăluirea sensibilităţii şi gîndirii omului, a stării sale în raport cu florile este obiectul artei. Nimic din ceea ce e omenesc nu poate fi străin artei sau, mai exact, nu trebuie să-i fie străin. Din această perspectivă, este limpede că toate acele teorii estetice care încearcă să acrediteze ideea unor „zone estetice" sau „inestetice", care cantonează cu premeditare şi exclusivitate în „spaţii umane“ limitate (în iraţionalitate, în absurd sau inconştient, în suprarealitate sau instinctua- litate) dincolo sau dincoace de conştiinţă, ignorînd faptul că omul este o fiinţă socială, are o istorie şi trăieşte în istorie, că înainte de toate omul se distinge de alte regnuri prin conştiinţa şi raţionalitatea sa, că dialectica existenţei umane nu poate fi redusă, decît cu şansa falsificării, la una sau alta din dimensiunile sale, oricare ar fi ele, — sînt lipsite de suportul adevărului. „Unidimensionalitatea" reprezintă o sărăcire atît a omului cît şi a artei.

2. Dacă Verlaine putea să spună că numai vagul, nesigurul, clar-obscurul, imprecizia determină forţa expresiei în artă, el făcea mai mult o expunere asupra mijloacelor utilizate de el însuşi decît

o teorie a poeziei. Privind însă lucrurile nu din perspectiva unei experienţe poetice personale, ci din aceea mai largă şi totalizatoare, a experienţei artistice în general şi, totodată, din unghiul scopului şi nu al mijloacelor, se poate constata că arta, urmărind *dezvăluirea* omului în raporturile sale cu lumea naturală şi socială şi cu el însuşi, a fost *ipso facto* — nu o „înflorire a sufletului în trîndăvie", ca să folosim o expresie a lui Gautier, ci *cunoaştere* şi *autocunoaştere 1*

3. Care ar fi, aşadar, specificitatea acestei dezvăluiri ? Se afirmă adesea că non-reprezentarea ar fi calea proprie dezvoltării artei moderne şi, ca atare, arta realistă, artă a reprezentării şi-a consumat energiile. Se confundă de fapt funcţia cognitivă a artei fie cu mijloacele tradiţionale ale expresiei artistice, fie cu teoriile izvorîte din anticul „mimesis" sau cu concepţiile me- canicist-dogmatice asupra reflectării (arta = oglindă pasivă şi fidelă a realităţii, arta — produs exclusiv al observaţiei !) Mecanismele reflectării în artă nu se confundă cu mijloacele artistice, pe de o parte, iar, pe de altă parte, ele sînt infinit mai complexe şi de altă natură. Ignorarea sau neînţelegerea acestor mecanisme nu legitimează însă cu nimic negarea lor. Nici imaginea ştiinţifică a realului nu coincide şi nici nu poate fi confundată, oricît de riguros exactă ar fi ea, cu realul însuşi. Funcţia cognitivă a ştiinţei nu se dizolvă însă **datorită aproximărilor existente. în principiu, lucrurile se petrec la fel şi în artă, deşi relaţiile dintre imaginea artistică şi realul de la care aceasta a pornit sînt, în acest caz, radical deosebite. Adecvarea la real nu e condiţionată în mod absolut de reprezentare sau non- reprezentare întrucît, considerăm noi, nu modalitatea artistică se află propriu-zis dincolo de realism** sau **antirealism ci realistă sau nu este atitudinea creatorului exprimata — cu ajutorul simbolului, metaforei, a mitului sau a altor mijloace — în semnificaţiile operei.**

4. Realitatea artei nu se confundă cu realul incorporat în ea, după cum arta nu se reduce doar la cunoaştere. Ea este, simultan, şi creativitate. încorporînd în operă materia realităţii prin filtrul subiectivităţii, omul creează o nouă realitate, realitatea artistică, alta decît cea reflectată. Să se instaleze în acest moment o fractură insurmontabilă între cele două realităţi ? Posibilitatea unei

asemenea rupturi există şi nu puţine opere artistice au eşuat din această pricină. Există numeroase încercări teoretice care încearcă să justifice această inadecvare ; mai mult, să transforme autonomia relativă a artei într-una absolută. Se uită astfel că în ecuţia artă-realitate, arta rămîne totuşi un produs secund, că transformările realului prin alambicul creator al subiectivităţii nu se confundă cu anularea obiecti- vităţii acestuia. Mai mult, după cum nu există oameni în afara spaţiului şi timpului, a societăţii şi istoriei, nu există nici „subiectivitate pură", nedeterminată ! Artistul însuşi şi subiectivitatea sa sînt un produs al istoriei naturale şi sociale. Omul real trăieşte într-o lume reală, plină de determinaţii concrete de la a căror acţiune nu se poate sustrage. El face parte dintr-un anumit mediu social-politic şi cultural în cadrul căruia există şi care, într-un anumit fel, I-a format. Aşa cum arăta Marx, esenţa umană nu este o abstracţie inerentă individului izolat. în realitatea ei, ea este ansamblul relaţiilor sociale. Conştiinţa sa individuală poartă o pecete socială şi naţională care, într-o formă sau alta, se regăseşte în starea sa psihică, în opiniile şi moravurile sale, în atitudinile sale. Toate acestea, în forme desigur mai mult sau mai puţin mediate, sînt transferate, prin alambicul creativităţii, în opera de artă. De aici rezultă şi faptul că valoarea estetică a unei opere nu e nici ea pură ci, dimpotrivă, se constituie prin îngemănarea unei constelaţii de factori sociali, filozofici şi morali a căror existenţă poate fi descifrată nu numai în conştiinţa creatorului, în sensibilitatea şi gîndirea sa, ci şi în opera care este expresia creativităţii individuale. Din acest unghi de vedere, teoriile estetice care pornesc de la fundamentul „subiectivităţii pure“ şi conferă artei „autonomie absolută" sînt tot atît de lipsite de suport^ca şi încercările de a acredita ideea că opera de artă e total indiferentă faţă de noţiunea de progres social, ca ^ poetul trebuie să renunţe la orice eficacitate ideologică iar poezia trebuie „să se izoleze ceas cu ceas de lumina acţiunii".

Dacă o asemenea izolare ar fi posibilă, această posibilitate ar coincide cu însăşi moartea^ artei.

O artă a nimicului nu poate fi ea însăşi decît nimic.

LITERATURĂ — IDEOLOGIE

In abordarea unei chestiuni atît de complexe — cu o întreagă istorie a disputei în jurul celor doi termeni şi a raporturilor dintre ei, cu existenţa unor poziţii nu numai diferite ci şi, adeseori, opuse — e utilă, chiar necesară, orice referinţă cu privire la „trecutul" problemei. Cunoaşterea, chiar şi fragmentată, a „istoriei" controversei nu poate fi decît clarificatoare. Din acest unghi de vedere secolul al XlX-lea reprezintă, indiscutabil, o referinţă semnificativă.

în jurul anilor '30, un grup de filozofi, mai ales saint-simonieni şi fourieriști, considerau că poezia, alături de alte forme ale culturii şi activităţii intelectuale în general, este menită să contribuie la efortul general de ameliorare a condiţiei umane, a progresului social. Ca reacţie la o asemenea teză, teoreticienii „artei pentru artă" (prin Gautier sau Leconte de Lisle) proclamau indiferenţa operei de artă faţă de progresul social, izolarea faţă de social şi acţiune, renunţarea la eficacitatea ideologică fiind însăşi condiţia creaţiei autentice. Pictura, sculptura, muzica, poezia, în această accepţiune, nu trebuiau să servească la nimic, gratuitatea lor conferindu-le însăşi valoarea pe care o oferă „înflorirea sufletului în trîndăvie" — cum se exprima Th. Gautier într-o prefaţă a unui volum de *Poesii* din 1832.

Aceeaşi problemă este tratată în termeni opuşi de adepţii artei realiste. Pe urmele maestrului său Walter Scott, Balzac, fără a fi un teoretician, este mînat de ambiţia mărturisită (a se vedea cuvîntul înainte la seria „Comediei umane") de a ridica romanul la valoarea filozofică a istoriei, între scopurile literaturii şi istoriei existînd, în concepţia romancierului francez, apropieri ce nu pot fi estompate.

în romancier trebuiau să-şi dea întîlnire, alături de omul de artă, omul de ştiinţă şi filozoful, Balzac însuşi năzuind şi reuşind sa ofere prin romanele sale o „imagine a unei civilizaţii", să facă o „istorie a moravurilor" epocii iui, o istorie aşa cum o concepuse Voltaire şi o realizase Michelet. Primul doctrinar al realismului, Champfleury, va considera şi el, printre altele, că opera de artă trebuie pusă în serviciul adevărului, eroul sau eroii romanului trebuind să fie oameni „de azi", cei ai civilizaţiei moderne.

Un alt mare scriitor realist al secolului, Flaubert — lui însuşi, ce-i drept, nu-i plăcea să fie tratat drept „realist" — se situa pe o poziţie diferită, mai nuanţată. Romanul, pentru el, nu trebuie să fie ilustrarea vreunei teze, fie ea politică, socială sau morală. Opera decade ca artă, considera pe bună dreptate Flaubert, dacă se rezumă la a servi drept catedră pentru susţinerea unei doctrine, oricare ar fi ea. Adept total al observaţiei şi adversar al imaginaţiei, numindu-i far- seuri pe cei care, punînd accentul pe imaginaţie, nu fac decît să-şi cultive în mod fraudulos subiectivitatea, Flaubert considera că romanul trebuie să rămînă imparţial, detaşat de subiect, „impasibil" faţă de ceea ce zugrăveşte. Numai în acest fel, nelăsîndu-se acaparat de obiect, de viaţă, aceasta din urmă poate fi observată cu exactitate, fără adausurile falsificatoare ale subiectivităţii. De pe un asemenea piedestal al „impersonalităţii", Flaubert cerea ca în artă să se introducă justiţia, fiindcă numai astfel obiectivitatea zugrăvirii ar atinge „maiestatea legii şi precizia ştiinţei". în acest fel, în cele din urmă, Flaubert, vrînd-nevrînd, pornind de la cerinţa modelului de imparţialitate al justiţiei, admitea el însuşi, fără să o ştie, injoncţiunea „doctrinei" pe care o repudiase, nedîndu-şi seama că sub faţa impasibilă a justiţiei se ascund, de fapt, raţiuni istorice, reflexe ale „parţialităţii" sociale, de clasă sau grup social.

Spre sfîrşitul secolului al XlX-lea, simboliştii vor „teoretiza" lucrurile dintr-un unghi de vedere insolit. Pentru poetul vizionar, aşa cum îl concepea Rimbaud, se schimbau înseşi resorturile şi raporturile poeziei cu realitatea. Cuvîntul, departe de a mai fi un instrument docil în folosul gîndirii şi al creaţiei, departe de a mai fi un simplu semn cu valoare evocativă al obiectului, devine el însuşi „obiectul" poeziei, adevărata realitate a poeziei, realitate concreta

colorată de vocale şi însufleţită de consoane. Reforma poeziei presupunea, aşadar, o reformă de viziune, o reformă a sensibilităţii la care se putea ajunge — în accepţia rimbau- diană — doar printr-o „lungă, imensă şi nebunească dereglare a tuturor simţurilor". Reintroducînd misterul în cuvinte, „alchimia verbului", „halucinaţia cuvinte- lor", simboliştii — într-o manieră sui-generis — în- cărcau arta şi concepţia despre artă cu o ideologie proprie, depăşită de evoluţia ulterioară a poeziei din secolul XX, condusă şi ea de alte „ideologii".

Incursiunea aceasta istorică ar putea să continue, secolul nostru fiind el însuşi arena unor poziţii de gîndire extrem de variate şi contradictorii, de la suprarealişti pînă la teoriile antiartei, de la adepţii gestaltismu- lui pînă la aceia ai neofreudismului sau ai absurdului, de la reînvierea tezelor gratuităţii artei şi pînă la formele artei angajate. Expunerea tribulaţiilor teoretice în jurul problemei artă-ideologie ar putea să continue, desigur, pe spaţii mult mai largi. Din unghiul de vedere care ne interesează, chiar şi această sumară privire în „istorie" este în măsură să ne conducă la cîteva observaţii semnificative şi, ca atare, clarificatoare.

1. Problema raportului dintre artă-ideologie nu este o invenţie a secolului nostru sau, cu atît mai puţin, a filozofiei marxiste care ar fi construit o asemenea problemă, *aci usum delphini,* pentru a-şi subordona arta propriei ideologii. Frămîntările legate de raporturile artei cu ideologia sînt străvechi, între cele două forme de activitate umană existînd interferenţe şi conexiuni chiar atunci cînd nu a existat o „teoretizare", o „conştientizare" a acestor raporturi.

2. Tentaţia de a nega existenţa acestor raporturi între artă şi ideologie a fost şi este proprie, într-un fel sau altul, cu deosebire acelor tendinţe care consideră arta ca o activitate sau o formă de manifestare umană absolut autonomă. Privind arta din unghiul acestei ruperi de social şi istorie, de celelalte forme ale conştiinţei umane, de politică, morală, filozofie etc., teoreticienii „artei pentru artă" privesc orice intruziune a ideologicului în artă drept o degradare a acesteia din urmă.

3. Acest mod fals de a pune problema a fost negat de însăşi practica celor care au fost promotorii autonomiei artei. Ideea

„autonomiei absolute" a artei a sfîrşit, teoretic, cum a fost şi cazul simboliştilor, tot pe poziţii ideologice, filozofice, dar pe poziţii filozofice idealiste. Altfel spus, reproşul faţă de intruziunea ideologiei a condus, în ultimă instanţă, la acceptarea unei *alte* ideologii decît cea respinsă. Aparenţa „dezideologizării" artei nu ascunde, în fapt, decît o luptă cu o anumită ideologie.

4. Arta ca şi cultura în general, ca „moduri de existenţă umană", cum ar zice Blaga, nu sînt, nu pot fi străine de *om* ca existenţă socială, de om ca fiinţă raţională, de sentimentele şi gîndurile lui despre el, despre raporturile lui cu societatea şi cu lumea în general.

Aşa după cum arăta Marx, în orice societate se constată, sub forme uneori paradoxale, existenţa unei activităţi economice de bază, a unei organizări politice şi a unor forme „ideologice" (religie, morală, filozofie, drept etc.). Ideologia face parte organică din orice totalitate socială şi ca atare sustragerea din ambitul influenţei ei nu poate avea loc aşa cum individul uman, ca existenţă socială, nu se poate sustrage şi nu poate anula în mod arbitrar existenţa societăţii decît cu preţul anulării propriei existenţe. Omul — ca subiect al tuturor activităţilor sociale — este purtătorul neparcelat şi determinat istoriceşte al tipului de existenţă socială în care s-a născut şi din care face parte. Individul uman nu-şi poate alege condiţiile sociale, istorice, materiale şi spirituale ale apariţiei sale în lume. El găseşte aceste condiţii, inclusiv cele ideologice. Ulterior el le poate transforma prin acţiunea sa, dar această transformare nu poate porni decît de la ceea ce omul găseşte ca un dat obiectiv al existenţei sale.

Firesc — în ceea ce face el — se resimte, conştient sau nu, ecoul situaţiei lui existenţiale. Cînd Brecht spune : „în mine se luptă / încîntarea produsă de mărul în floare / Şi oroarea produsă de un discurs al lui Hitler ; / Dintre ele, doar ultima mă sileşte / Să mă aşez la masa mea de lucru", constat nu numai faptul că omul de creaţie nu se poate sustrage de la determinările lui naturale şi sociale dar că nu poate nici să facă abstracţie de ele în activitatea lui creatoare. Atitudinea în faţa vieţii social-politice îl determină pe scriitorul angajat, în primul rînd, să scrie. Aşadar,

pentru scriitorul angajat ideologia este inextricabil legată de creaţia sa artistică. Dar şi scriitorul care nu vrea să se angajeze se autoiluzionează considerînd că — *ipso facto* — a scăpat de presiunea ideologiei.

⋆

în *Panorama* sa asupra literaturii franceze din secolul XX, G. Picon, analizînd unele tendinţe ce se manifestă în evoluţia literaturii contemporane, constată

— cu temei — că romanul a încetat de a mai fi esenţialmente o istorie ; el devine din ce în ce mai mult mijlocul pe *cave* scriitorul îl alege pentru a exprima *viziunea* sa asupra lucrurilor, adevărul său interior, miturile care îl exaltă, un echivalent al confesiunii, al eseului, al tratatului de morală. Pentru Sartre şi Camus — observă pe bună dreptate Picon — rs- manul devine expresia unui univers mai vast, el trebuie să dea răspuns unor întrebări fundamentale ale omului, cum ar fi aceea a sensului vieţii. în acest fel arta angajează o viziune generală a universului şi a omului sau, ca să folosim expresia lui Picon — arta devine o formulă de „salvare", o „cheie a vieţii".

încetînd să mai fie un simplu joc, devenind o operă de energie şi angajare, de libertate şi conştiinţă care încearcă să surprindă şi să amelioreze condiţia umană, literatura ca şi arta în general nu mai pot fi desprinse în nici un chip de filozofie, de ideologie decît cu riscul sărăcirii propriei lor perspective şi substanţe, îngustării orizontului lor de cunoaştere şi comprehensiune a omului, de renunţare la atitudinea umanistă valorizatoare. Arta nu mai e simplă intuiţie ci devine şi act de reflexie. H. Marcuse, în *Artă şi revoluţie* subliniază cu forţă această idee-pivot în explicarea oricărei opere de artă. „...Nu există operă autentică — scrie Marcuse — să nu presupună efort intelectual şi disciplină intelectuală în organizarea materialului. Nu există o artă «automatică» şi nici o artă care «imită» : arta înţelege lumea. Imediatul sensibil pe care îl realizează arta *presupune* o sinteză a experienţei, conform unor principii universale, singurele care oferă *operei* mai mult decît o semnificaţie particulară."

Rezultă de aici că nu ideea sau, mai exact, ideologia sau filozofia

prezentă în substanţa operei de artă conduce implicit şi ireversibil la *degradarea* artei. Dimpotrivă, arta presupune cu necesitate prezenţa acestor elemente, altfel ar cantona în semnificaţii particulare, contingente, fără valoare şi importanţă.

Constatînd aceste raporturi indiscutabile între artă şi filozofie sau între artă şi ideologie ar fi licit însă să se tragă concluzia identificării sau egalităţii între ele ?

Fără îndoială o asemenea concluzie ar fi o eroare, rezultatul unei neînţelegeri. Şi între ştiinţă şi artă există raporturi fără însă ca ele să se confunde. Astfel, este unanim admisă diferenţa specifică dintre formele lor de expresie. Se spune pe bună dreptate că ştiinţa operează cu concepte, iar arta cu imagini, metafore, simboluri, mituri etc. Păstrînd aceste distincţii, interesant este însă faptul că nu puţini sînt acei teoreticieni sau chiar oameni de artă care, dincolo de aceste diferenţe existente în planul expresiei, surprind — chiar şi ei, în aceste zone ale deosebirii evidente — aspecte care poartă spre o indicibilă dar reală confluenţă, spre o apropiere între lucruri aparent atît de deosebite. Considerînd că s-a atribuit prea multă importanţă calităţilor senzoriale ale imaginilor, I. A. Richards în *Principles of Literary Criticism* constată că ceea ce da forţă imaginii nu este atît vioiciunea ei ca imagine cît caracterul ei de fenomen mental legat într-un mod specific de senzaţie. Ezra Pound — poetul care în acelaşi timp a fost teoreticianul mai multor mişcări poetice — definea imaginea nu ca o reprezentare picturală, ci ca o reprezentare care „într-o singură clipă reuşeşte să înfăţişeze un complex intelectual şi emoţional, să realizeze unificarea mai multor idei disparate". Simbolul
— pentru Coleridge — se caracterizează prin exprimarea speciei în individ, sau a genului în specie, „şi mai presus de orice, prin exprimarea eternului *in* şi *prin* efemer".

Recurgînd la aceste opinii mai specioase asupra imaginii sau simbolului în raport cu o temă mult mai generală şi, într-un fel, de altă natură, cum este aceea a raportului dintre artă şi ideologie, am făcut-o cu sentimentul că intrînd în intimitatea mecanismelor artistice, a formelor de expresie proprii artei, în ceea ce are ea mai specific, ajungem să constatăm că şi prin această fereastră pătrunde

inevitabil lumina „fenomenului mental", a „complexelor intelectuale", a exprimării „eternului *în* şi *prin* efemer", adică a generalului *în* şi *prin* particular şi, astfel, să cantonăm — vrînd-nevrînd — în teritoriile lumii ideilor, proprii filozofiei şi ideologiei. Sîntem împinşi — chiar dacă nu putem uneori să o facem, dar aceasta în nici un caz din vina artei —■ spre un *weltanschauung*. Arta nu reprezintă o formă de cunoaştere a individualului, ci a universalului ; ea ne dezvăluie însă prin particular ceea ce e universal, ne oferă adică un universal-concret faţă de filozofie care ne oferă un universal-abstract, conceptual. Daca arta nu ar tinde spre universal, ea ar deveni o povestire de „cazuri" ; ar deveni ea însăşi contingentă. Nu ne-am mai explica astfel în nici un fel interesul pe care o operă îl prezintă şi după trecerea unor mi**lenii. Sîntem împinşi spre un** *weltanschaimng* **şi fiindcă arta, creaţia umană, poartă inevitabil amprenta celui ce a creat-o, adică a unui om înzestrat nu numai cu sensibilitate ci şi cu gîndire, a unui om individual dar care nu există ca atare decît** *în* **şi** *prin* **social, izvorît — cum zice Marx — din „ansamblul relaţiilor sociale" în care trăieşte, a unui om din a cărui fiinţă, indiferent dacă o doreşte sau nu, dacă este conştient de aceasta sau nu, face parte istoria care I-a zămislit, istoria lui personală şi socială, a familiei, a grupului, a clasei din care face parte. Or, din această istorie şi totalitate socială, ideologia face parte organic iar de presiunea ei nu se poate scăpa, aşa cum nu se poate face abstracţie de timpul şi spaţiul social.**

Legăturile artei cu ideologia se evidenţiază astfel atît în aspectele cognitive ale artei cît şi în aspectele ei axiologice. Ca formă *sui-generis* **de cunoaştere, arta are inculcată, strînge în ea, un material pe care îl prelucrează, în felul ei desigur, un „strat ideologic" ; arta este, inevitabil, într-o formă sau alta, receptacolul unor idei politice, juridice, filozofice, religioase, morale etc., idei care, la rîndul lor, reflectă în ele existenţa socială dintr-o epocă dată prin prisma intereselor şi aspiraţiilor unei clase, a unui grup social (atunci cînd societatea e scindată în clase sociale). Sub raport axiologic, opera de artă autentică este întotdeauna purtătoarea unei (unor) valori, valori cu semn pozitiv sau negativ ; ea încorporează adică un mesaj, este purtătoarea unei semnificaţii, progresiste sau reacţionare. Prin**

cele două valenţe ale ei, cognitivă şi axiologică, arta vine în cele din urmă în atingere cu filozofia, cu componenta operaţională a oricărei filozofii, ideologia.

Aşa stînd lucrurile, este evident că problema „degradării" artei prin contaminarea acesteia de către ideologie este o falsă problemă. Căci dacă nu poate fi con

ceptută o artă fără existenţa omului care să o creeze, este limpede că în raporturile existente între subiect- obiect, ideologia este o prezenţă inevitabilă. Tot aşa cum apa este constituită dintr-un raport chimic, dintre H şi O. După cum falsă este şi opinia că, admiţînd aceste raporturi, „chingile" ideologiei ar îngusta sau reteza posibilităţile artei de a „descoperi" lucruri noi. Problema reală care rămîne este alta. Prezenţa H şi O este o necesitate pentru a avea apă. Dar, desigur, nu orice prezenţă ci numai un anumit raport (H_20) este cel care asigură existenţa substanţei amintite. *Mutatis mutandis,* nu prezenţa ideologiei în sine, în substanţa artei „degradează" arta, ci calitatea acestei ideologii (ce fel de ideologie ?) şi modul în care artistul reuşeşte să o încorporeze, nu adăugînd-o, organic în operă, în fond, aşa cum apolitismul este tot o politică şi „lipsa ideologiei", „dezideologizarea" este tot o ideologie. Din acest punct de vedere *tertium non daturi* „Faptele fără semn" cu care operează creatorul operei de artă îşi primesc „semnul" şi semnificaţia în momentul cînd opera este încheiată. Aceasta trebuie să ne facă să înţelegem că în procesul creaţiei, creatorul nu este întotdeauna conştient de semnificaţiile, inclusiv ideologice, ale operei sale dar ele se constituie ca atare, în mod obiectiv, prin operă, chiar în lipsa totală sau parţială a acestei „conştientizări". După cum este evident că nu intră în discuţie acele opere care, programatic, îşi propun să „ilustreze o teză", cum spunea Flaubert, dar nu reuşesc să devină opere *de artă* în înţelesul cel mai propriu al cuvîntului. „Arta — spunea Croce — e educatoare întrucît e *artă,* nu întrucît e «artă educatoare»". într-adevăr, acolo unde nu este talent, iar arta nu este artă, *opera* nu poate fi salvată de ideologia ei sau de concepţia filozofică despre lume şi viaţă a autorului. Discuţia raportului artă-ideologie

rămîne valabilă şi poate fi purtată, aşadar, în mod util numai pe terenul acelor opere care *sînt* artă. Numai în acest caz are raţiune sa încerci să răspunzi la întrebarea : ce importanţă are pentru aceste opere ideologia, concepţia filozofică a autorului ? Acceptînd deci premisa tautologică potrivit căreia „arta trebuie să fie artă" ca şi pe aceea, demonstrată cred, că orice operă de artă este şi purtătoarea unei semnificaţii ideologice, este limpede că în examinarea valorii operei intră, necesarmente, şi dimensiunea ei ideologică. Dacă scopurile politice nu poţ apărea în artă decît transfigurate estetic, odată îndeplinită această condiţie este întotdeauna licit şi necesar ca, în evaluarea valorii operei, a conţinutului ei ideatic, să te întrebi : ce fel de idei promovează opera, care sînt semnificaţiile ei ce tind spre depăşirea particularului, ce fel de filozofie asupra lumii şi asupra omului se degajă, explicit sau, de cele mai multe ori, implicit, textual sau subtextual, din operă ?

Gramsci tratînd problema valorii ideologiilor arată, cu îndreptăţire, că nu toate activităţile sau producţiile ideologice au aceeaşi importanţă istorică. Există „ideologii" care nu sînt decît „elucubraţii arbitrare ale unor indivizi determinaţi" şi atunci „ele nu creează altceva decît mişcări individuale, polemici etc." după cum ■există „ideologii" care sînt „ideologii organice din punct de vedere istoric" şi atunci „ele organizează masele umane, formează terenul pe care se mişcă oamenii, pe care ei luptă..."

Ca totalitate a ideilor politice, morale, juridice, filozofice etc. care reflectă existenţa socială dintr-o epocă dată prin prisma intereselor şi aspiraţiilor unei clase sau unui grup social, ca sistem de imagini, mituri, idei sau concepte, după caz, cu o logică şi o vigoare proprie, dotată cu o existenţă şi un rol istoric în cadrul **unei societăţi date, ideologia nu este nici o aberaţie şi nici o excrescenţă contingentă a istoriei. Societăţile umane dezvoltă ideologia — cum spunea Althusser — ca pe un element necesar respiraţiei lor, vieţii lor istorice. Iar raportul „trăit" al oamenilor cu lumea, inclusiv cu istoria, trece prin ideologie, mai mult, se poate spune că acest raport este ideologia însăşi. In acest sens spunea Marx că, în ideologie, ca loc al luptelor politice, oamenii devin**

conştienţi de locul lor în lume şi în istorie. A căuta prin artă „sensul vieţii" înseamnă a căuta tocmai acest loc de care vorbea şi Marx.

A te sustrage dintr-o asemenea căutare e sinonim cu a renunţa, în ultimă instanţă, la aspiraţiile intime ce înaripează însăşi arta autentică. Nefiind posibilă sustragerea de sub presiunea ideologiei, singura problemă adevărată în acest context rămîne aceea a ideologiei pentru care optezi. Ce alegi ? Conştient sau nu, creatorul, prin opera sa se reataşează unei atitudini. Clasificînd didactic această atitudine, se poate spune că din unghi politic ea nu poate fi decît : conservatoare, confor mistă, reformistă sau revoluţionară.

Deci, ce alegi ? Opţiunea noastră este fără echivoc în favoarea concepţiei despre lume materialist-dialectice şi istorice, singura ideologie, a epocii noastre, organică din punct de vedere istoric, ale cărei principii au primit de mult pecetea verificării lor practice şi care formulează ca un *credo* al întregii activităţi artistice umanismul revoluţionar.

Antidogmatică şi creatoare prin esenţa ei, ideologie deschisă, susceptibilă de îmbogăţiri pe măsura evoluţiei cunoaşterii umane în ansamblul ei şi a generalizării experienţei sociale dobîndite pe parcurs, filozofia marxistă oferă platforma ştiinţifică a înţelegerii lumii şi a omului, mecanismelor dezvoltării sociale, legităţilor acestei dezvoltări, a unei atitudini revoluţionare apte să conducă, prin acţiune, la ameliorarea continuă a condiţiei umane.

Confruntat cu întrebările fundamentale ale condiţiei umane, creatorul de artă contemporană, ca şi arta pe care o face, se autopedepseşte dacă nu aspiră spre orizontul filozofiei. Fără această comprehensiune, va rămîne veşnic prizonierul empirismului.

Ce rol şi ce loc îşi mai găseşte arta în societate, în condiţiile desfăşurării revoluţiei ştiinţifice şi tehnice ? Să aibă oare dreptate acele voci care cu mult înainte de mutaţiile şi expansiunea extraordinară de astăzi a ştiinţei prevesteau o dispariţie treptată a artei ? Cunoaşterea conceptuală, intelectuală, *noetică* dizlocă şi face inutilă cunoaşterea estetică, *poesis-w* ? Fiind formă a cunoaşterii, arta nu se dizolvă în fluxul informaţional, în plină

explozie, al cunoaşterii ştiinţifice, în oceanul tot mai întins şi mai adînc al tehnicii şi tehnologiilor ?

Cu mult înainte de a se putea vorbi de revoluţia ştiinţifică şi tehnică, la sfîrşitul veacului trecut, pe vremea cînd industria începuse totuşi să se afirme, cînd viaţa patriarhală şi rurală, „naturală" de odinioară părea ameninţată a fi dizlocată de clădirile urîte ale fabricilor cu coşuri din ce în ce mai înalte şi cu fum din ce în ce mai mult, cînd la munca exploatatoare din fabrici participau tot mai mult, alături de bărbaţi, femeile şi copiii, cînd natura părea a fi tot mai mult la cheremul interesului şi al profitului, al banului, eng'e- zul John Ruskin vorbea nu numai de o urîţire a vieţii

ci şi de ameninţarea frumosului şi, implicit, a artei. Desigur, critica valoroasă, de pe poziţii umaniste, făcută de Ruskin dezumanizării pe care începea să o aducă industria, a fost izvorîtă, din păcate, şi dintr-o neînţelegere a orientării fundamentale, a tendinţelor şi căilor obiective spre care se îndrepta civilizaţia modernă. Aşa se şi explică „utopismul" teoriilor reformatoare propuse de Ruskin, „soluţiile" educative care vizau o reîntoarcere spre trecut, spre valorile din fazele de început ale ciclurilor artistice.

Temerile şi „prezicerile" legate de dispariţia artei sînt, de fapt, mult mai vechi, iar apariţia lor era determinată de însuşi modul în care era conceput raportul dintre artă şi ştiinţă. Pornindu-se de la premisa că actul cognitiv nu se poate realiza decît printr-un limbaj conceptual, se trăgea concluzia că, din acest punct de vedere, arta, formă non-conceptuala a cunoaşterii, vis-â- vis de ştiinţă sau filozofie, este infirmă. în raport cu filozofia care plutea undeva deasupra tuturor, arta, asemănătoare albatrosului coborît pe punte, devenea o fiinţă quasiridicolă.

Statuînd doar o deosebire de limbaj între artă şi filozofie (respectiv ştiinţă), una exprimîndu-se prin imagini şi simboluri, iar cealaltă prin concepte, Hegel conchidea că arta şi epuizase, într-un fel, rolul său istoric, cunoaşterea concretă pe care ea putea să ne-o ofere fiind depăşită de forţa de penetraţie a gîndirii abstracte. „In sforţarea neobosită a Spiritului absolut de a se cuprinde pe sine, filozoful german — spunea Vianu despre Hegel — arăta că romantismul dusese lucrurile atît de departe încît formele sensibile, care îi stau artei la dispoziţie, nu mai pot cuprinde acest infinit conţinut; ele se sparg şi se împrăştie sub puterea presiunii interioare, lasînd *Spiritului absolut* **năzuinţa de a se cunoaşte în forma purei spiritualităţi. Filozofia urma deci să ocupe** locul pe care arta îl deţinuse, nu fără cinste, dar cu mijloace insuficiente." [50]

---

[50] Tudor Vianu, *Fragmente moderne,* Bucureşti, Ed. Meridiane, 1972, p. 188.

Ceva mai tîrziu, în jurul deceniului 70 al secolului al XlX-lea, cînd romantismul „îmbătrînise", iar naturalismul începea să se desfăşoare tot mai impetuos, cînd spiritul religios al începutului de veac intra în conflict tot mai sensibil cu spiritul laic al sfîrşitului veacului, arta a trecut din nou prin criză. Nietzsche a fost acela care a avut limpede conştiinţa crizei. „Lui îi datorăm observaţia că arta vremii... a pierdut legătura cu subconştientul metafizic al vieţii, că. un rece intelectualism o străbate ca o otravă nimicitoare..." [51]

Oswald Spengler teoretizînd declinul culturii şi implicit al artei, pe care le opunea în mod absolut civilizaţiei, sfătuia tineretul prin anii 20—30 ai secolului nostru să nu se mai ocupe de lucruri inutile, de poezie, de exemplu, adică de arte sau de teoria cunoaşterii.

Aşa cum pe bună dreptate remarca Tudor Vianu în eseul intitulat *Dispariţia artei,* problema decadenţei sau dispariţiei artei a apărut aproape întotdeauna cînd o artă sau, mai exact, un mod de a face artă se epuizase, era în declin şi apăreau mugurii unei alte modalităţi artistice. Cînd a apărut romantismul iar arta începuse să devină altceva decît ceea ce fusese mai înainte, toţi cei care nu înţelegeau încă noua formulă artistică erau convinşi că se iviseră condiţiile disoluţiei artistice în general.

Naturaliştii, pe măsura afirmării ca un curent închegat, mai ales prin Zola, pun tot mai mult semnul identităţii între gîndirea artistică şi gîndirea nespecializată, preştiinţifică ; arta era pentru ei o etapă a unei con-

[51] Apud T. Vianu, *op. cit.,* p. 189.

[1] *Notwendige Beziehungen, Abriss der strukturalen Anthropo- logie,* Suhrkamp, Frankfurt, 1975.
[1] M. Dufrenne, *op. cit.,* p. 50.